المنظمة العربية للترجمة

خوسيه كازانوفا

الأديان العامّة في العالم الحديث

ترجمة:

قسم اللّغات الحيّة والترجمة
في جامعة البلمند

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

خوسيه كازانوفا

الأديـــان العامّـــة في العالم الحديث

ترجمة:
قسم اللّغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند

مراجعة:
الأب بولس وهبة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كازانوفا، خوسيه
الأديان العامة في العالم الحديث/ خوسيه كازانوفا؛ ترجمة قسم اللغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة.
440 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافية: ص 369-426.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0434-X
1. الدين وعلم الاجتماع. أ. العنوان. ب. جامعة البلمند. قسم اللغات الحيّة والترجمة (مترجم). ج. وهبة، بولس (الأب) (مراجع). د. السلسلة.
306:6

المنظمة العربية للترجمة

بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www. aot. org. lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2005

قام بترجمة الكتاب فريق من قسم اللّغات الحيّة والترجمة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة البلمند - لبنان:

هالة حيدر نجّار

كاترين سرور

مي صبّاغ

فادي سكّري

تنسيق: نهلة بيضون

الإهـــداء

إلى إيكا وأوليكسا

المحتويات

القسم الأول
المدخل

القسم الثاني
خمس حالات دراسية

القسم الثالث
الخاتمة

شكر

إن دراسة حول ارتباط التقاليد بحيوية النطاق العام الحديث تكاد تستطيع التغاضي عن تقليد الاعتراف بالجميل، على الرغم من شعوري إزاء هذا التقليد بالموقف المتناقض عينه الذي أشعر به إزاء كل التقاليد الدينية. وامتناني العميق خاص؛ وفي هذا السياق، أود الإعراب عن احترامي المقدس لتلك الحدود بين النطاقين الخاص والعام التي تعتبر بالغة الأهمية للحفاظ على كلا النطاقين وحمايتهما. لقد تعلمت من أساتذة كثيرين على مر السنين، أسهم اثنان منهما على وجه الخصوص في تكوين فكري حول الدين: الأول هو عالم لاهوت في جامعة إينزبروك، يدعى فرانز شوب، إحدى أولى ضحايا الحملات التطهيرية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، وقد علمني أن النظرية النقدية يمكن أن تكون شكلاً من أشكال الممارسة الدينية. أما الثاني فهو بنجامين نلسون، عالم الاجتماع التاريخي المقارن، وقد علمني الحدود التي يرسمها مبدأ الحقيقة السوسيولوجية للنظرية النقدية. كما ساعدني اثنان غيرهما، هما آرثر فيديتش وستانفورد ليمان في تكوين ثقافتي السوسيولوجية، ومنحاني الدعم والمؤازرة في أوقات الشدة.

أبصر مشروع هذا الكتاب النور في "النطاق العام" لمجلة تيلوس. ويدين تطوري الفكري بالكثير لهذه التجربة، لا سيما صداقتي ونقاشاتي مع بول بيكوني، وخوان كورادي، وعلى وجه الخصوص، آندرو أراتو، وسيلا بن حبيب، وجان كوهن، وجويل وايتبوك الذين أخذوا على محمل الجد زعم هابرماس ومفاده أن الأخلاق الخطابية تتعلق بالنظرية النقدية والنطاق العام على حد سواء.

وبالأسلوب عينه الذي يمكّن الكنائس والمؤسسات الدينية من التركيز على مهمتها الأولية في رعاية رفاه نفوس الأفراد، يمكن للجامعات والمؤسسات الأكاديمية التركيز على مهمتها الأولية في بلوغ المعرفة ونقلها. إلا أن إهمال هذه المؤسسات لواجباتها كمؤسسات عامة يؤدي إلى فراغ يؤثر في حياة الروح ونوعية المعرفة التي تقدمها، وحيوية النطاق العام. وقد حالفني الحظ فصادفت كليةً جامعيةً أماً وملاذاً أكاديمياً في المعهد الجديد للبحوث الاجتماعية الذي قاوم النزعة نحو الخصخصة الأكاديمية.

لقد قرأ أصدقاء وزملاء عديدون مسودات المخطوطة. وأولئك الذين

ساعدت قراءاتهم النقدية وتعليقاتهم والنقاشات معهم في تحسين النص كانوا شقيقي جوليان كازانوفا، جفري ألكسندر، سعيد أرجوماند، طلال أسد، خوسيكسو بريين، ريتشارد برنستين، رالف ديللا كافا، مصطفى أميربابر، روبرت منتمان، كارلوس فورمنت، فيتوريو هوسلي، أيرا كاتزنلسون، يانوس كيس، خوان لينز، أوتو مادورو، خوسيه ماريا ماردونيس، مارتن مارتي، مارتن ريزيبروديت، كاتالينا روميرو، رومان زبورلوك، يادفيغا ستانيزكيس، فرانك سيزين، تشارلز تيلي، لويز تيلي، إدوارد تيرياكيان، آرثر فيديتش، فرانسيسكو ويفورت، جيف فاينتراوب، آلان وولف.

وأود أن أعرب بشكل خاص عن عميق شكري وامتناني لآندرو أراتو من أجل أفكاره ودعمه ومهاراته النقدية طوال هذه السنوات. كما أوجه شكراً خاصاً لتشجيع جفري غولدفارب ودعمه لي.

قُدِّمت أجزاء من الكتاب للمرة الأولى في إطار مؤتمرات ومحاضرات وحلقات دراسية مختلفة بجامعة كولومبيا، ومركز الدراسات الأوروبية في جامعة هارفرد، وجامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس، وجامعة متشيغان، والمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية. وأنا أشكر الجهات التي دعتني. وفوق كل شيء، تطورت حجتي بفضل نقاشاتي مع الكثير من طلاب الدراسات العليا ومعهد يوجين لانغ الجامعي. وكان كل من بيري تشانغ، وهاري أدامز، وراندال هيبنر، وسوزان بيرس، وآمي سيسكيد من أكثر المحاورين استفاضة وحيوية. وللأسف، توقف حواري مع كارمن إيسبايا بصورة مأساوية مبكرة.

وأخيراً، لا بد لي من الاعتراف بأن مهمة نشر هذا الكتاب تيسرت كثيراً بل كانت ممتعة بفضل العناية والتوجيهات والخبرة في مجال النشر لكل من دوغ ميتشل وجيني لايتنر في منشورات جامعة شيكاغو.

القسم الأول

المدخل

تمهيد

الدين في الثمانينيات

أصبح الدين "عاماً" في الثمانينيات بمعنى مزدوج للكلمة. فقد دخل "النطاق العام" وكسب بذلك "رواجاً". وفجأة، صارت "جماهير" متنوعة - من وسائل إعلام وعلماء اجتماع وسياسيين، وكذلك "الجمهور الأوسع" - تعير الدين انتباهاً. ويأتي هذا الاهتمام العام غير المتوقع من كون الدين، إذ فارق موقعه المحدد في النطاق الخاص، قد أقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية والسياسية. والأهم من ذلك أن أربعة تطورات برزت للعيان معاً بالرغم من أن أحدها لا يمت ظاهرياً إلى الآخر بصلة، وأضفت على الدين ذلك الرواج العالمي الذي حتَّم إعادة تقويم موقعه ودوره في المجتمع الحديث. وكانت هذه التطورات الأربعة هي: الثورة الإسلامية في إيران، وصعود حركة "تضامن" في بولندة، ودور الدين الكاثوليكي في الثورة السندينية(*) وغيرها من الأزمات السياسية في أميركا اللاتينية، وعودة الأصولية البروتستانتية إلى الواجهة كقوة ضاغطة في السياسة الأمريكية.

طوال عقد الثمانينيات، قلَّما شهد العالم أزمة سياسية ذات شأن في أحد أرجاء العالم لا تقف وراءها يد الدين غير المتوارية تماماً. ففي الشرق الأوسط، تصادمت كل الأديان والحركات الأصولية في هذه المنطقة - يهودية كانت أم مسيحية أم مسلمة - على خلفية صراعات قديمة حول السلطة في إطار حروب أهلية وغير أهلية. كما برزت مجدَّداً صراعات قديمة بين مختلف الأديان وفروعها من إيرلندة الشمالية إلى يوغسلافيا، ومن الهند إلى الاتحاد السوفياتي. وتزامن ذلك مع تعاظم انخراط الناشطين الدينيين والكنائس في النضال من أجل التحرير والعدالة والديمقراطية في جميع أرجاء العالم. وانتشرت الأيديولوجيات التحريرية خارج أمريكا اللاتينية بأشكال وأسماء جديدة: أفريقية، وآسيوية، وبروتستانتية،

(*) الثورة التي انتصرت في نيكاراغوا عام 1979 على الطاغية سوموزا، وذلك بقيادة الحركة السندينية (المترجم).

ويهودية، وسوداء، ونسوية. ومع انهيار النظام الاشتراكي، بات يتراءى أن اللاهوت التحريري هو كل ما تبقى من "الأممية" الوحيدة الباقية.

انتهى هذا العقد الذي بدأ عام 1979 مع الثورتين الإيرانية والنيكاراغوية، وزيارة البابا البولندي إلى بولندة، وظهور "الأغلبية الأخلاقية"(*) كما استهل بصورة مأساوية وملتبسة مع "قضية" سلمان رشدي، ورحيل الإمام الخميني، والانتصار النهائي لحركة "تضامن" الذي تردد صداه عبر أوروبا الشرقية، وزيارة غورباتشوف إلى الفاتيكان. وانسجم ذلك رمزياً مع كون الثورة في رومانيا قد اندلعت بقيادة قسٍّ مجري إصلاحي. وليس أقل تعبيراً أن هذا العقد الذي استهل في السلفادور باغتيال رئيس الأساقفة روميرو، قد انتهى بمقتل ستة رهبان يسوعيين بسبب إرهاب الدولة.

خلال هذا العقد، أظهر الدين وجهه المزدوج، لا بصفته حاملاً لهويات حصرية، وخصوصية، وأولية وحسب، بل كذلك لهويات شاملة، وكونية، ومتسامية. لقد أشار الإحياء الديني بصورة متزامنة إلى صعود الأصوليّة ودورها في مقاومة المضطهِدين وصعود "المستضعفين". فاختار علي شريعتي، الأب الفكري للثورة الإسلامية، خلال ترجمته لكتاب فرانز فانون المستضعفون في الأرض(**) (*Les Damnés de la terre*)، عبارة قرآنية شديدة الوقع، هي "المستضعفون". وسوف يحتل تعبير "المستضعفون في الأرض" موقعاً محورياً في أدبيات الثورة الإسلامية[1]. وقام غوستافو غوتياريز، أب اللاهوت التحريري، بنقل القيم من الفئات العلمانية إلى الفئات الدينية إذ حوّل البروليتاريا إلى التعبير الإنجيلي "الفقراء (Los Pobres)" وأصبحت "طفرة الفقراء في التاريخ" إحدى الفئات الرئيسة في لاهوت غوتييريز الأُخروي[2]. كما أن فاسلاف هافيل، أب الثورة "المخملية"[3]، اقترح تعبيراً مشابهاً هو "سلطة الذين لا سلطة لهم". وظهر ذلك كله كأنه تحديث بطريقة معكوسة، من التحرك الجماعي العقلاني إلى التمرُّد البدائي.

ليست هذه الظواهر على الأرجح مجرد صدف تاريخية بل هي بالأحرى أمثلة على السياسة النبوئية التوراتية التي تشكل جامعاً مشتركاً بين الشرق الأوسط

(*) The Moral Majority التيار البروتستانتي الأصولي الذي أسسه جيري فولويل وقاده في النصف الثاني من القرن العشرين (المترجم).

(**) صدر هذا الكتاب، بالعربية، في العام 1972. انظر: فرنتز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار العلم للملايين، 1972) (المترجم).

وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية. وتحوُّل القيم الذي أدخلته الأخلاق العبودية التوراتية، كما رأى نيتشه، ضمن دينامية الحضارة الأرستقراطية الكلاسيكية، كان ما زال فاعلاً على ما يبدو. فالحلم النموذجي لخروج(*) انعتاقي من العبودية كان لم يفقد بعد قوته الأخروية، الطوباوية[4].

لقد أهملتُ انتقائياً في معرض دراستي للظاهرة الدينية في الثمانينيات الكثير من الظواهر الدينية الأخرى التي لاقت بدورها رواجاً واسعاً خلال هذا العقد، واكتسبت بكل تأكيد أهمية عامة وسياسية، ولكنها لم تكن بحد ذاتها أشكالاً لما أدعوه الدين "العام". وأعني بذلك ظواهر على غرار روحانية "العصر الجديد"(**)، وانتشار العبادات والسجالات التي أحاطت بها، والتبشير الإنجيلي التلفزيوني بكل أشكاله الاستعراضية، والانتحار الجماعي لأتباع معبد الشعب في جونزتاون، وانتشار البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية، والانتشار السريع للإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية، والجدية التي تعاطى بها الكثيرون في المجتمعات العلمانية الحديثة - ومنهم نانسي ريغان أثناء وجودها في البيت الأبيض - مع التنجيم، وكون مانويل نورييغا قد مارس الفودو، أو كون معظم الناس في كل أنحاء العالم واظبوا على ممارسة أو عدم ممارسة الدين في الثمانينيات كما فعلوا تماماً في السبعينيات.

لقد كانت تلك ظواهر دينية بارزة، ولا بد لأي تاريخ شامل للدين في الثمانينيات أن يأخذها في الحسبان. والأرجح أن تنتقي الدراسات الاستقصائية الكمية تحديداً تلك الظواهر على أنها ظواهر نموذجية، وطبيعية، وبارزة. غير أن لا شيء يشير إلى أن هذه الظواهر اكتسبت أهمية خاصة بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية أو إلى الإدراك الذاتي لمفهوم الحداثة، على الأقل من حيث أنها لا تطرح مشاكل تأويلية بارزة. فهي تنسجم مع التوقعات وتخضع للتأويل في إطار نظريات العلمنة القائمة. وبالرغم من طابعها الغريب الجديد، فإن كونها مظاهر نموذجية أو طبيعية في العالم الحديث أمر غير خاضع للبحث. ويمكن تصنيفها كحالات من الدين "الخاص" أو ما دعاه توماس لوكمان بالدين "غير المرئي". وتلك الظواهر الدينية بحد ذاتها لا تتحدى البنى ولا النماذج السائدة.

(*) Exodus استعارة لعنوان سفر "الخروج"، ثاني أسفار العهد القديم، وهو يتحدث عن خروج شعب إسرائيل من مصر إلى كنعان (المترجم).

(**) The New Age حركة روحانية راجت في سبعينيات القرن العشرين كردة فعل على ما اعتبره بعضهم فشل المسيحية والمذهب الإنساني العلماني في توفير إرشاد روحاني وأخلاقي. وتستلهم هذه الحركة علم التنجيم والهندوسية والتقاليد الغنوصية والروحانية (المترجم).

أما الجديد المباغت في الثمانينيات فلا يتمثل في نشأة "الحركات الدينية الجديدة" و"التجربة الدينية" و"الوعي الديني الجديد"- وهي ظواهر ألهبت مخيلة الباحثين الاجتماعيين والجمهور في الستينيات والسبعينيات -[5] إنما يتمثل بالأحرى في قيام التقاليد الدينية باستعادة دورها في الشأن العام وتطويره، وهي التقاليد الدينية نفسها التي افترضت نظريات العلمنة والنظريات الدورية للإحياء الديني أنها قد أصبحت هامشية وغير ذات شأن في العالم الحديث. وفي الواقع، أصابت ماري دوغلاس إذ قالت: "لم يخطر ببال أحدهم أن الأديان التقليدية تتمتع بما يكفي من الحيوية لإلهام ثورة سياسية واسعة النطاق"[6].

تتمحور هذه الدراسة حول مقولة أساسية مفادها أننا نشهد ظاهرة "تعميم" الدين في العالم الحديث. وأعني بالتعميم أن التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول بالدور الهامشي والمخصخص الذي حددته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة. لقد ظهرت الحركات الاجتماعية، سواءً الدينية بطبيعتها أم تلك التي تتحدّى باسم الدين شرعية الدوائر العلمانية الأولية والدولة واقتصاد السوق واستقلاليتها. وعلى نحو مماثل، ترفض المؤسسات والمنظمات الدينية أن ينحصر دورها في إطار العناية الرعوية بنفوس الأفراد وتواصل طرح الأسئلة حول العلاقات المتبادلة بين الأخلاقيات الخاصة والعامة وتحدي مزاعم الأنساق الفرعية، لا سيما الدول والأسواق، بالبقاء بمنأى عن الاعتبارات المعيارية الخارجية. وتتمثل إحدى نتائج هذه المعارضة المتواصلة في بروز سيرورة إعادة تسييس مزدوجة ومترابطة للأديان الخاصة والنطاقات الأخلاقية من جهة وإعادة تعيير النطاقات الاقتصادية والسياسية العامة من جهة أخرى. وهذا ما أدعوه، في غياب تعبير أفضل، "تعميم الدين".

ولا أعني أن تعميم الدين ظاهرة جديدة كل الجدَّة، فمعظم التقاليد الدينية قاومت سيرورة العلمنة بالإضافة إلى الخصخصة والتهميش اللذين ينزعان لمواكبة هذه السيرورة. ولئن قبلت أخيراً هذه التقاليد بهذه السيرورة وتأقلمت مع البنى المتمايزة في العالم الحديث، فغالباً ما فعلت ذلك على مضض. أما الجديد و"المستجد" في الثمانينيات فكان الطابع المنتشر المتزامن لرفض البقاء ضمن إطار النطاق الخاص لتقاليد دينية مختلفة اختلاف اليهودية والإسلام، والكاثوليكية والبروتستانتية، والهندوسية، والبوذية، في "عوالم التنمية الثلاثة".

وللمصطلح المولَّد الفظ "تعميم" هدف مزدوج، سجالي ووصفي. فهو يهدف أولاً إلى مساءلة نظريات العلمنة التي لم تنزع فقط لافتراض خصخصة الدين في العالم الحديث بل لفرضها. ومع ذلك، وفيما أوافق الكثير من

الانتقادات التي أثيرت مؤخراً ضد النظريات الطاغية للعلمنة، فإنني لا آخذ بالرأي الذي يزعم أن العلمنة كانت أسطورة أو أنها كذلك. فنواة نظرية العلمنة، ومقولة تمايز النطاقات العلمانية وانعتاقها من المؤسسات والمعايير الدينية تبقى صحيحة. إلا أن مصطلح التعميم يهدف كذلك إلى التعبير عن بروز تطورات تاريخية جديدة تعكس، من الناحية النوعية على الأقل، شكلاً من أشكال الانقلاب لما كان يلوح كأنه نزعات علمانية، فالأديان في العالم كله لا تلج النطاق العام ومضمار المعارضة السياسية للدفاع عن نطاقها التقليدي، كما فعلت في السابق، بل كذلك للمشاركة في معارك تحديد النطاقين الخاص والعام ورسم الحدود الحديثة بينهما، وبين النظام والكون، وبين الشرعية والأخلاقية، وبين الفرد والمجتمع، وبين الأسرة والمجتمع المدني والدولة، وبين الأمم والدول والحضارات والنظام العالمي.

بوسع المرء أن يستخلص أساساً عبرتين من الظاهرة الدينية في الثمانينيات: العبرة الأولى أن الأديان موجودة لتبقى، وبذلك يكون قد تبدد أحد أحلام عصر التنوير، والعبرة الثانية والأهم أن الأديان سوف تظل على الأرجح تضطلع بأدوار عامة بارزة في البناء المتواصل للعالم الحديث. وتحملنا هذه العبرة الثانية بشكل خاص على إعادة التفكير منهجياً بالعلاقة بين الدين والحداثة، والأهم من ذلك، بالأدوار المحتملة التي قد تؤديها الأديان في النطاق العام للمجتمعات الحديثة. وفي هذا الصدد، يصلح مسار الدين في الثمانينيات مجرد نص تمهيدي لهذا الكتاب بالمعنى الحرفي للكلمة.

النص: بنية الكتاب

هذا الكتاب عبارة عن دراسة نظرية وتطبيقية للأديان العامة في العالم الحديث. يتناول الفصلان الأول والثاني هذه المهمة نظرياً في سعي للإجابة عن سؤال قد يبدو، ضمنياً على الأقل، مفارقة بالنسبة إلى نظريات العلمنة وكذلك بالنسبة إلى معظم نظريات الحداثة، وهو: ما هي الظروف المتاحة لقيام الأديان العامة الحديثة؟

يقدم الفصل الأول، العلمنة والتنوير والدين الحديث، عرضاً نقدياً لمفهوم العلمنة ونظريتها على الخلفية التاريخية لتطور الحداثة الغربية. ويعتبر هذا الفصل أن خروج الدين من النطاق الخاص يحملنا على إعادة التفكير في نظريات العلمنة الحالية وإعادة صياغتها ولكنْ من دون التخلي عنها، بالضرورة، بدون انتقادها. ويظهر التحليل أن ما يصلح لنظرية علمنة واحدة يتألف فعلياً من ثلاث مسائل مختلفة: العلمنة بوصفها أفولاً دينياً، والعلمنة بوصفها تمايزاً، والعلمنة بوصفها خصخصة. ويشدِّد هذا الفصل على الحاجة للتمييز تحليلياً بين المقدمات المنطقية الثلاث الرئيسة التي يقوم عليها المثال النموذجي التقليدي وتقويمها اختلافياً، ويبين أن أصل الادعاء الذي يرى أن الدين سوف ينزع إلى الاندثار مع العصرنة التدريجية، وهي فكرة أثبتت بطلانها بوضوح كاقتراح عملاني عام، يعود إلى نقد الدين في عصر التنوير. ويؤكد التحليل أن مقولة تمايز النطاقين الديني والعلماني لا تزال تشكل النواة التي يتسنى الدفاع عنها في نظرية العلمنة. ولكن هذا التحليل يرى أيضاً أنه لا يمكن الدفاع بعد اليوم عن الرأي الذي يعتبر أن التمايز الحديث يؤدي بالضرورة إلى تهميش الدين وخصخصته، أو المقولة المناظرة منطقياً وقوامها أن الأديان العامة تهدد بالضرورة البنى المتمايزة للحداثة.

إننا بحاجة إلى نظريات أفضل حول التداخل بين النطاقين العام والخاص. ونحتاج، على وجه الخصوص، إلى إعادة التفكير في مسألة الحدود المتغيرة بين النطاقات المتمايزة والأدوار البنيوية المحتملة التي قد يضطلع بها الدين ضمن هذه النطاقات المتمايزة بالإضافة إلى الدور الذي قد يضطلع به في تحدي هذه الحدود نفسها. أما الفصل الثاني الأديان الخاصة والعامة فيبدأ بمعالجة بعض هذه المسائل. ولا يسعى هذا الفصل لاقتراح نظرية عامة أو تصنيف شامل مفصل للأديان العامة بل هو تمرين نظري في قسم منه، وتصنيفي في قسمه الآخر، يستند

إلى تقليدين مختلفين، هما سوسيولوجيا الأديان المقارنة ونظريات النطاق العام والمجتمع المدني بهدف دراسة تلك الأشكال من الدين العام الحديث التي قد تكون قابلة للاستمرار ومنشودة في آن من منظور معياري حديث. وأعني "بقابلة للاستمرار" تلك الأشكال من الدين العام المتكافئة في جوهرها مع البنى الحديثة المتمايزة. وأعني "بمنشودة" تلك الأشكال من الدين العام التي قد تسهم فعلاً في تعزيز النطاق العام للمجتمعات المدنية الحديثة.

أما لُبُّ الكتاب، وهو من الفصل الثالث حتى الفصل السابع، فيعرض دراسات تجريبية لما يمكن أن يسمى أنواع الدين العام في العالم الحديث. ويقدّم خمس حالات من التحول الذي طرأ على الدين المعاصر وقع عليها الاختيار انطلاقاً من تقليدين دينيين هما الكاثوليكية والبروتستانتية في أربع دول مختلفة هي إسبانيا وبولندة والبرازيل والولايات المتحدة الأمريكية. وتدل كل من هذه الحالات الدراسية على قصة تحول مختلفة مستقلة. ففي حالة الكاثوليكية الإسبانية، تتمثل المشكلة المطروحة في الانتقال من كنيسة دولة سلطوية معترف بها إلى كنيسة غير معترف بها لمجتمع مدني تعددي. وفي حالة بولندة، يصور التحليل التغيير الأكثر دقة المتمثل في الانتقال من كنيسة غير معترف بها تحمي الأمة من الحكم الأجنبي إلى كنيسة قومية تعزز نشأة المجتمع المدني في مواجهة دولة بولندية سلطوية. ويحلل الفصل المخصص للكاثوليكية البرازيلية التحول الجذري للكنيسة البرازيلية من مؤسسة دولة أقلوية ونخبوية إلى مؤسسة شعبوية مدنية. وبالانتقال إلى الولايات المتحدة الأمريكية، يحلل الفصل السادس من الكتاب تحول البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا من وضعها المهيمن العام كديانة مدنية خلال القرن التاسع عشر إلى انكفائها المذهبي إلى ثقافة فرعية أصولية في أواخر العشرينيات، حتى عودة ظهورها على الساحة العامة وتعبئتها في الثمانينيات. أما الحالة الدراسية الأخيرة فتحلل تحول الكاثوليكية الأمريكية من فرقة دينية غير مستقرة إلى مذهب خاص دفاعي إلى مذهب عام فرض مكانته.

وبما أن المعايير لانتقاء هذه الحالات الدراسية الخاصة قد لا تكون بديهية بحد ذاتها، دعوني أطرح تعليلاً لهذا الاختيار. فمن الناحية التأويلية، تعتبر كل قصة من هذه القصص قابلة للتبرير ضمناً. وعلاوةً على ذلك، فإن كل قصة من هذه القصص الخمس ليست شائقة فحسب بل مفيدةً كذلك لتوضيح الأمثلة التجريبية للأنواع المختلفة من الدين العام. وبالتالي، حاولت قدر المستطاع أن أدع تلك القصص المختلفة تتحدث عن نفسها بدون فرض إطار تحليلي خارجي عليها. غير أن إدراجها جميعاً في إطار تاريخي مقارن ضمن دراسة سوسيولوجية

واحدة لا يخلو من بعض التنافر. فأولاً، تشمل المقارنة حالة بروتستانتية واحدة وأربع حالات كاثوليكية. وقد يبدو هذا التنافر إشكالياً لو شاء المرء أن يشرع بمقارنة الكاثوليكية والبروتستانتية كديانتين "خاصتين" من ديانات الخلاص الفردي. وتجدر الإشارة إلى أن الكاثوليكية الإسبانية والبولندية والبرازيلية والأمريكية، باعتبارها ديانات خلاصية، متشابهة جوهرياً بالرغم من بعض الاختلافات الصارخة بينها. فعلى مستوى المعتقدات والممارسات الدينية، وعلى الأرجح، ليست الاختلافات الدولية ضمن الكاثوليكية المتعددة الجنسية أعظم من تلك التي قد تقوم بين القطاعات المتنوعة من السكان الكاثوليك في كل بلد من هذه البلدان. وفي مطلق الأحوال، تشترك الكنائس الكاثوليكية الأربع في العقائد والطقوس والبنية الكنسية نفسها. بيد أن الكنائس القومية الكاثوليكية المتنوعة، بصفتها كنائس "عامة"، تضمنت تاريخياً اختلافات واضحة وجوهرية. وفي الواقع، يبدو أن المقارنة بين الكاثوليكية الإسبانية والبولندية والبرازيلية والأمريكية تشير، على الأقل منذ نشأة الدولة الحديثة، إلى أن السمة العامة لأي دين تتحدد أساساً بواسطة الموقع البنيوي الخاص لهذا الدين بين الدولة والمجتمع. وبالتالي، فخلال دراسة الأنواع المحتملة من الدين العام، قد يتبرر اللجوء إلى مجموعة مقارنة مؤلفة من أربع ديانات كاثوليكية وديانة بروتستانتية تبريراً كلياً إذا أفاد في اقتراح نماذج متجانسة داخلياً للأديان العامة.

وعلاوة على ذلك، يمكن أيضاً تبرير المبالغة في التركيز على الكاثوليكية لأسباب نظرية. فقد كانت الكاثوليكية محور النقد التنويري للدين. وشكلت، لقرون عديدة، أكثر أشكال المقاومة الروحانية والمبدئية والأصولية لسيرورات العلمنة والتحديث الحديثة في النطاقات كافة ولو ظهرت هذه المقاومة أحياناً ضعيفة. فقد حاربت الرأسمالية، والليبرالية، والدولة العلمانية الحديثة، والثورات الديمقراطية، والاشتراكية، والثورة الجنسية. وباختصار، كانت الكاثوليكية الشكل النموذجي للدين العام المناهض للحداثة. غير أن الكنيسة الكاثوليكية، في أواسط الستينيات، استهلت مساراً متعرجاً من التجديد(*) الرسمي إلى الحداثة العلمانية وارتضت شرعية العصر الحديث. ولكنها ترفض أن تصبح ديناً خاصاً فحسب بل تريد أن تكون ديناً خاصاً وعاماً في الوقت عينه. وفي الواقع، حافظت هذه الكنيسة، منذ المجمع الفاتيكاني الثاني، على حضور عام كثيف في كل أنحاء العالم[7].

(*) دعا المجمع الفاتيكاني الثاني إلى قيام الكنيسة الكاثوليكية بنقد ذاتي سعياً وراء التجديد والإصلاح، وهي عملية أطلق عليها البابا يوحنا الثالث والعشرون اسم التجديد (Aggiornamento) (المترجم).

ويتأتى تنافر بديهي آخر من كون العينة الدراسية تلوح كأنها مؤلفة من ثلاث وحدات متكاملة وجزأين من وحدة أكبر حجماً، أي من ثلاث كنائس قومية تتمتع بسلطة شبه احتكارية على السوق الدينية في بلدانها ومذهبين شديدي التباين بنيوياً ضمن سوق دينية واحدة، حرة، شديدة التعددية. ومرة أخرى، قد يكون هذا الخلل الظاهر مفيداً بالفعل من الناحية النظرية. فبما أن حرية المعتقد والتعددية قد يعتبران من الشروط البنيوية للحداثة، فإن إدراج مذهبين مختلفين، الكاثوليكية الأمريكية والبروتستانتية الأصولية، يعبران عن مواقع بنيوية مختلفة بالإضافة إلى أنواع مختلفة من الدين العام ضمن النظام الديني الحر والتعددي نفسه، قد يفيد إيجابياً في دراسة تحليلية مقارنة لظروف الإمكانية للأديان العامة في العالم الحديث.

وأخيراً، سواءً من المنظور الزمني - التطوري لنظرية التحديث أم من المنظور المكاني - التطوري لنظرية النسق العالمي، يمكن التساؤل حول دراسة تشمل بلداناً على مستويات مختلفة من التحديث - أي، العلمنة - وتحتل مثل تلك المواقع غير المتناظرة تراتبياً ضمن النظام العالمي. غير أن تضمين الدراسة عينات من "العوالم الثلاثة" للتنمية (التي ما عادت تتوسع)، أو من الفضاءات النسقية العالمية الثلاثة أي المركز وشبه الطرف والطرف، لا يخلو كذلك من الفائدة. فلو استطاعت الدراسة أن تبرهن أن الأديان العامة موجودة أو أنها عاودت الظهور مؤخراً في كل عوالم التنمية، فسوف تصلح لدعم الرأي الذي يؤكد أن تعميم الدين ظاهرة عالمية فعلاً(8).

أما الفصل الأخير تعميم الدين الحديث الذي يستعيد الحجج النظرية الأساسية المفصلة في الفصلين الأولين، بعد إقامة الدليل عليها بواسطة الأدلة التاريخية المسوقة من الحالات الدراسية الخمس، فيستخلص بعض المقارنات والاستنتاجات العامة من هذه الحالات الدراسية، ويعيد صياغة مقولة التعميم بصورة أكثر منهجية، فيدرجها في منظور أعم وأشمل.

غير أنني أقر بوجود خلل حقيقي. فهذه الدراسة هي بوضوح دراسة متمحورة حول الغرب، إن لجهة الحالات الخاصة التي اختيرت للبحث، أو لجهة المنظور المعياري الذي يرشد البحث. ولا ريب أنه كان من المستحب للغاية إدراج الثورة الإيرانية كحالة دراسية إضافية. ففي نهاية المطاف، كان إحياء الإسلام أحد التطورات البارزة التي أعادت الدين إلى العلن. كما أن دراسة تعميم اليهودية في إسرائيل، أو تعميم الهندوسية في الهند، أو تعميم البوذية في بورما كان يمكن أن تكون ملائمة ومستحبة بالقدر عينه. وبالطبع، ربما تطلبت مثل هذه المهمة

الجسيمة تعديلاً وتوسيعاً لتصنيفي النموذجي للأديان العامة، ولنظرية التمايز الديني والسياسي، وللإطار التحليلي العام المعتمد في هذه الدراسة. وهي مهمة ما كانت لتكون مستحيلة بالرغم من صعوبتها.

وللأسف، لا بد من أن أتذرع بضيق الوقت ومحدودية المعرفة والمراجع بالإضافة إلى الوعي المتعاظم في عصر ما بعد الحداثة لأخطار التجانس المفرط. غير أنني لا أظن أن الحضارات غير الغربية هي "الآخر". فكل اللغات البشرية قابلة للترجمة وكل الخطابات قابلة للفهم في المقام الأخير. ولا ريب في أن احتمال سوء التفاهم وخطأ التأويل أعظم في أوضاع التواصل الحضاري، ولكنه ليس بالضرورة مختلفاً من الناحية المبدئية عن الأخطار التي يتضمنها التواصل اليومي، حيث يخفق كل منا مراراً في إدراك رسالة الآخر. وفضلاً عن ذلك، يمكن لأي كان أن يعتنق أي "إيمان". ففي نهاية المطاف، فإن الوحي المستديم الذي تدين به البشرية لجميع الديانات الخلاصية ذات النزعة الكونية، هو الذي يجعل كل كائن بشري - بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الطبقة أو العشيرة أو الطائفة أو القبيلة أو الإثنية - قادراً على "الولادة ثانية" في "ذات" جديدة. إننا جميعاً - ولقد أصبحنا كذلك شئنا أم أبينا - مواطنون في مجتمع مدني بشري واحد، وتقع علينا جميعاً مسؤولية إيجاد أو وضع القوانين التي سوف تتحكم بخطابنا التواصلي المحتوم.

الهوامش

(1) خلافاً لذلك، تعرض المصطلح ومدلوله في الترجمة الإنكليزية للتسطيح، وأصبح مصطلحاً علمانياً: "بـــؤســـاء الأرض". انـــظـــر: Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 93-94.

(2) Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History: Selected Writings*, translated from the Spanish by Robert R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

(3) Vaclav Havel [et al.], The *Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe*, introduction by Steven Lukes; edited by John Keane (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990).

(4) انظر: Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985), and Ernst Block, *Man on His Own; Essays in the philosophy of Religion*, translated by E. B. Ashton ([New York]: Herder and Herder, [1970]).

(5) انظر في الأدبيات الكثيرة حول الحركات الدينية "الجديدة": David Bromley and Phillip E. Hammond, eds., *The Future of New Religious Movements* (Macon, GA: Mercer University Press, 1987); Eileen Barker, ed., *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, Studies in Religious and Society; v. 3 (New York: Mellen press, 1982); Charles Y. Glock and Robert N. Bellah, eds., *The New Religious Consciousness*, with Contribution by Randall H. Alfred [et al.]; foreword by P. J. Philip (Berkeley, CA: University of California Press, 1976); Rodney Stark, ed., *Religious Movements: Genesis, Exodus, Numbers* (New York: Rose of Sharon Press, 1984); Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties:Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, foreword by Robert N. Bellah (Berkeley, CA: University of California Press, 1982); *The Social Impact of New Religious Movements* (Conference), edited by Bryan Wilson, [Contributors, David Martin [et al.], Conference Series Theological Seminary; no. 9 (Barrytown, NY: Unification Theological Seminary, 1981), and Robert Wuthnow, *The Consciousness Reformation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1976).

(6) Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change," in: Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America: Spiritual life in a Secular Age* (Boston, MA: Beacon Press, 1983), p. 25.

(7) بوسعنا الإضافة أن الكاثوليكية، أكبر الديانات وإحدى أقلها دراسةً. ولا يزال علم اجتماع الكاثوليكية في طور النمو.

(8) أما كون هذه النزعة الجديدة سوف تتحول إلى ظاهرة دائمة أو إلى مجرد ظاهرة انتقالية فيندرج في أنواع الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها سوى إجابة مؤقتة وافتراضية.

الفصل الأول

العلمنة، والتنوير، والدين الحديث

من يؤمن بعد بأسطورة العلمنة؟ تدلُّ السجالات التي يشهدها علم اجتماع الدين في الآونة الأخيرة على أن هذا السّؤال هو الملائم لمباشرة أي نقاش حالياً لنظرية العلمنة. وبالرغم من إصرار بعض "المؤمنين القدامى" أمثال براين ويلسون وكاريل دوبلير، وعن حق، على أن نظرية العلمنة تتمتع حتى الساعة بقيمة تأويلية لا يستهان بها لدراسة السيرورات التاريخية الحديثة[1]، فالسواد الأعظم من علماء اجتماع الدين لن يعيروا هذا الرأي آذاناً صاغية لأنهم تخلّوا عن هذا النموذج مثلما تبنوه سابقاً في عجالة غير نقدية. وفي الواقع، يسخر بعضهم من العقلانيين الذين أطلقوا الكثير من التنبّؤات الخاطئة بشأن مصير الأديان، مثلما سخر الفلاسفة قبلهم من الرؤيويين ورجال الدين الظلاميّين. أما وقد تسلّح علماء اجتماع الدين بالأدلّة "العلمية"، فقد تعزّزت ثقتهم في التكهن بغدٍ مشرق ينتظر الدين. وهذا الانقلاب في المواقف مذهل حين يذكر المرء أن لا أحد كان مستعداً للإصغاء، منذ حوالي عشرين عاماً تقريباً، عندما علت الأصوات الأولى، في أول "سجال حول العلمنة"، كأصوات دايفيد مارتن وآندرو غريلي، وراحت تشكك بالمفهوم والأدلة التجريبية أو غيابهما وراء نظرية العلمنة. وأنى لأي كان أن يعير آذاناً صاغية وقتئذٍ واللاهوتيون أنفسهم يعلنون موت الله ويحتفلون بحلول المدينة العلمانية[2]؟

كيف يسع المرء أن يفسّر هذا التحول ؟ كيف تعدّدت الأساطير في السابق وتوضّحت الأمور اليوم؟ لاريب في أن الكثير من الأدلّة التجريبية المضادة قد تراكم حول هذه النظرية منذ الستينيات، ولكن الأدلة المضادة المماثلة كانت حاضرة بدورها، غير أن هذه الأدلة ظلت محتجبة أو أهملت على اعتبار أنها غير ذات صلة بالمسألة. ولا بد للإجابة عن هذه التساؤلات من أن تلحظ أن الواقع نفسه لم يتغيّر بقدر ما تغيرت نظرتنا إليه، وأننا نشهد على أغلب الظن ثورة كوهنية(*) في النماذج العلمية. وقد يعترض بعضهم على استعمال مصطلح

(*) نسبة إلى العالم الفيزيائي والفيلسوف الأميركي طوماس كوهن الذي أشار في كتابه بنية الثورة العلمية (1962) إلى وجود أكثر من مثال نموذجي قام على أساسه الفكر العلمي عبر التاريخ (المترجم).

"علمية" في هذا السياق الخاص. إلا أننا نتعاطى، بدون أدنى شك، مع تغيير جذري في المناخ الفكري والخلفيات الفكرية المعهودة التي تؤكد عادةً صحة الكثير من إجماعنا الاجتماعي - العلمي.

عند مدخل ميدان العلمنة، لا بدّ من أن تُعلّق دائماً لافتة كتب عليها: "أدخل على مسؤوليتك". وبالرغم من إدراكي للأفخاخ والمزالق التي تتربّص بي، اسمحوا لي بأن أتوغّل في هذا الميدان على أمل اقتراح بعض التمييزات التحليلية التي قد تقنع، إذا ثَبُتَت فائدتها، بعضاً من المشككين بالتريث قبل إهمال نظريّة ليس بعض جوانبها قابلاً للإنقاذ وحسب بل هو ضروريٌ إذا شئنا أن ندرك بعض الجوانب البارزة من ماضينا وحاضرنا، لا بل قد أضيف، من مستقبلنا الشامل. ودعوني، بادىء ذي بدء، أستهل الكلام بتوضيح الفرق بين مفهوم العلمنة ونظريتها، ثم أقترح توضيحاً آخر للمراحل الثلاث المختلفة من النظريّة التي يجب أن تبقى منفصلة الواحدة عن الأخرى[3].

أولاً: العلمنة بوصفها مفهوماً

إن التمييز بين مفهوم "علمانيّ" أو اشتقاقه "علمنة" من جهة، والنظرية السوسيولوجية للعلمنة نفسها من جهة أخرى، تمييز جوهري لأن المفهوم نفسه متعدِّد الأبعاد للغاية، ومتقلّب بشكل ساخر في دلالاته الضمنيّة المتناقضة، ومثقل بدلالات متنوّعة تراكمت عبر مساره التاريخي. ولعل الحكمة تقتضي التخلي عن هذا المفهوم، لو لم يسفر القيام بذلك عن المزيد من التعقيدات بالنسبة إلى علم الاجتماع[4]. وتعدُّد الدلالات والتناقضات الذي يشوب هذا المفهوم يجعله عمليّاً غير إجرائي بالنسبة إلى الأساليب السائدة في التحليل العلمي التجريبي[5]. وبالتالي، لا بدّ لعلم الاجتماع الوضعي التاريخي من أن يختزله إلى فرضيات واضحة، قابلة للاختبار، سهلة البرهان من خلال دراسات استقصائية طولية تسعى لإحصاء رؤوس المتديّنين وقلوبهم وعقولهم. أما إهمال المفهوم كلّياً فقد يؤدي إلى مزيد من الإفقار المفهومي، لأننا قد نفقد في هذه الحالة ذاكرة التاريخ المعقد المتراكم ضمن المفهوم، ونجد أنفسنا بدون فئات تصنيفية ملائمة لمسح هذا التاريخ وفهمه. ولعل علم اجتماع دين مرتبطاً ذاتياً بحاضر المجتمع العلماني الأمريكي قادر على إلغاء هذا المفهوم خلافاً لعلم الاجتماع التاريخي المقارن[6].

دعوني أستحضر ثلاث مراحل تاريخية لهذا المفهوم توضيحاً للأسلوب الذي تداخلت هذه المراحل بواسطته مع السيرورات التاريخية للعلمنة. فلو عدنا إلى الأصل اللغوي لهذا المفهوم، لوجدنا أن الكلمة اللاتينية القروسطيّة saeculum

تتضمن ثلاث دلالات لا تتميّز الواحدة منها عن الأخرى. والمرادفات المقابلة لها في اللغات اللاتينية الأصل (secolo, siglo, siècle) تحافظ على هذه الدلالات الثلاث. فكلمة siglo، كما وردت في معجم كاسيل للّغة الإسبانية، تعني: "قرن؛ زمن؛ عالم". غير أن الدلالة الأولى "قرن" دون غيرها من الدلالات الأخرى ظلت متداولة في "الزمن" العلماني المعاصر و"العالم" العلماني المعاصر، بما أن تمييز الزمان والمكان إلى حقيقتين مختلفتين، الأولى مقدّسة والثانية دنيويّة، أصبح فارغاً حقاً من أي معنى منذ عهد بعيد، حتى في إسبانيا الكاثوليكية.

وتتجلى مرحلة دلاليّة ذات صلة بالمرحلة السابقة بالرغم من اختلافها عنها من خلال القوانين الكنسية حيث تشير العلمنة إلى ما قد يسمى "فعلاً قانونياً" تترتّب عليه نتائج قانونية حقيقية بالنسبة إلى الفرد. فالعلمنة تدلّ على السيرورة الشرعية (القانونية) التي يترك بموجبها الشخص "الديني" الدير من أجل العودة إلى "الدنيا" وإغواءاتها، فيصبح بالتالي شخصاً "زمنياً". ومن الناحية القانونية، يمكن للكهنة أن يكونوا "دينيين" و"زمنيين" معاً. والكهنة الذين قرّروا الانسحاب من الدنيا (saeculum) وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الإكليروس الديني. أما الكهنة الذين عاشوا في الدنيا فقد شكلوا الإكليروس الدنيوي. وحين يصف ماكس فيبر العلمنة بأنها العملية التي يتحرك بواسطتها مفهوم "الدعوة" أو ينتقل من النطاق الديني إلى النطاق الدنيوي تعبيراً، وللمرة الأولى في هذا السياق، عن ممارسة الأنشطة الزمنية في الدنيا، فهو يلجأ إلى المعنى الشرعي للمفهوم على سبيل المقارنة.

وأخيراً، وبالإشارة إلى السيرورة التاريخية الفعلية، استعمل مصطلح "علمنة" للمرّة الأولى للدلالة على قيام الدولة عادةً، وعلى نطاق واسع، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة واستملاكها عقب الإصلاح البروتستنتي والحروب الدينية التي نجمت عن هذا الإصلاح. ومنذ ذلك الحين، أصبحت العلمنة تعني "الممرّ"، والانتقال، أو نقل الأشخاص والأشياء والوظائف والمعاني، وهكذا دواليك، من موقعها التقليدي في النطاق الديني إلى النطاقات الزمنية. وعلى هذا النحو، أصبح من المتعارف عليه الإشارة إلى العلمنة باعتبارها استيلاء المؤسسات الزمنية، قسراً أو بحكم الأمر الواقع، على الوظائف التي كانت المؤسسات الكنسية تسيطر عليها تقليدياً[7].

ولا تتضح هذه المراحل الدلالية المترسّبة تاريخياً لمصطلح "العلمنة" إلاّ إذا سلّمنا بأن واقع أوروبا خلال القرون الوسطى، وفي كثير من جوانبه، كان يقوم

فعلياً "ذات يوم" على نظام تصنيفي يقسم هذه الدنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين، "ديني" و"زمني". والفصل بين هاتين المملكتين ضمن هذا النوع من التقسيم الخاص غير المألوف تاريخياً في الواقع بين المقدَّس والدنيوي لم يكن بالتأكيد مطلق التباين كما اعتقد دوركهايم دائماً. فقد شابه الكثير من الغموض والمرونة والخلط وغالباً من الالتباس الصريح بين حدوده الفاصلة، والأنظمة العسكرية مثال واضح على ذلك. أما ما يجب إدراكه فهو أن الثنائية قد تمأسست في كل أنحاء المجتمع بحيث تَهَيْكَل الحيِّز الاجتماعي بحد ذاته بصورة ثنائية[8].

وكان لا بد لوجود "سيفين"، سيف روحي وسيف زمني، يزعم كلّ منهما امتلاك مصدره الكاريزماتي المستقل - أي شكل من أشكال السيادة المزدوجة المتمأسسة - أن يؤدي بالضرورة إلى الكثير من التوتر والنزاع المفتوح، فضلاً عن المحاولات الرامية لإلغاء هذه الثنائية من خلال تصنيف أحد هذين النطاقين تحت خانة النطاق الآخر. وكانت نزاعات "التكريس" المتكرّرة هي التعبير الصريح عن ذلك التوتر الحاضر على الدوام. فكانت المزاعم الثيوقراطية للكنيسة والقادة الروحيين بالتقدم على الحكام الزمنيين، وبالتالي، باحتكار الهيمنة المطلقة وحقّ النظر في الأمور الزمنية كذلك، تقابل بالمزاعم القيصروبابوية للملوك من أجل تجسيد السلطة المقدَّسة بواسطة الحقّ الإلهي ومحاولات الحكّام الزمنيين ضم النطاق الروحي إلى إرثهم وإقطاعياتهم الزمنيّة.

وقد تأسست بنية ثنائية مماثلة تضمنت المجال والنزعة أنفسهما للتوتر والنزاع الفكريين مع الجامعات الناشئة في القرون الوسطى، حيث أصبح الإيمان والعقل أساسين معرفيين منفصلين ولكن متوازيين، يفضيان افتراضياً إلى حقيقة واحدة هي الله. وعلى هذا المستوى كذلك، أثارت المطالبة اللاهوتيّة بالسلطة المطلقة مطالب مضادة لها، أولاً من جانب الفلسفة العقلانية الذاتية المرجعية التي رفضت تبعيتها للاهوت، وثانياً من جانب العلم الحديث الذي أكّد مطالبته بأن يصار إلى تصنيف كتاب الطبيعة، إلى جانب كتاب الوحي، سبيلين منفصلين ولكن متساويين معرفيّاً إلى الله.

لا بدَّ من تمييز هذا التقسيم البنيوي لـ "هذا العالم" إلى نطاقين منفصلين، "ديني" و"زمني"، وإبقائه منفصلاً عن تقسيم آخر بين "هذا العالم" و"العالم الآخر". وإلى حدّ كبير، يعتبر الإخفاق في الإبقاء على الفصل بين هذين التقسيمين مصدراً لسوء التفاهم في السجالات القائمة حول العلمنة. وقد يرى بعضهم أنّه لا يوجد "عالمان" بكل ما للكلمة من معنى بل ثلاثة عوالم فعليّاً. فمكانيّاً، ثمة "العالم الآخر" (السماوات) و"هذا العالم" (الأرض). ولكن "هذا

العالم" نفسه خضع للتقسيم إلى عالم ديني (الكنيسة) وعالم زمني (saeculum). زمنيّاً، نصادف التقسيم الثلاثي عينه بين زمن الله الأبدي والزمن الدهري - التاريخي، وهذا التقسيم انقسم بدوره إلى زمن الخلاص المقدّس - الروحي، كما يمثّله التقويم الكنسي، والزمن الدهري (saeculum). وتجسد هذا التقسيم الثلاثي كنسياً من خلال التمييز بين "الكنيسة غير المرئية" الماورائية (الشركة المقدسة)(*) و"الكنيسة المرئية" (كنيسة روما الواحدة، المقدسة، الجامعة، الرسولية)(**) والمجتمعات الزمنية. أما سياسيّاً، فثمة مدينة الله المتسامية (ملكوت السماوات) وتجسيدها المقدَّس على الأرض من خلال الكنيسة (المملكة البابويّة)، ومدينة الإنسان (الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدسة وكل الممالك المسيحية). وفي إطار الفئات التصنيفيّة الزمنيّة الحديثة، بوسعنا القول إنّه كان ثمّة واقع طبيعي وواقع فوق طبيعي. إلا أن الحيِّز فوق الطبيعي انقسم بدوره إلى واقع فوق طبيعي لاتجريبي بحد ذاته، وتجسيده الرمزي المقدّس في الواقع التجريبي.

وبالتالي، يجوز لنا القول إن المسيحية السابقة للحداثة في أوروبا الغربية كانت تقوم على نظام تصنيفي ثنائي مزدوج. فمن جهة، تبرز الثنائية بين "هذا العالم" و"العالم الآخر". ومن جهة أخرى، تتجلى الثنائية ضمن "هذا العالم" بين نطاق "ديني" ونطاق "زمني". وعلاوة على ذلك، تتوسّط بين هاتين الثنائيتين الطبيعة "الأسرارية" للكنيسة التي تقع في الوسط، وتنتمي بصورة متزامنة إلى العالمين وتستطيع، بالتالي، التوسّط قدسياً بينهما. وبالطبع، فقد قام هذا النظام التصنيفي فقط على مزاعم الكنيسة، وتمكن من بناء الواقع على هذا الأساس ما دام الناس يسلمون بهذه المزاعم. وفي الواقع، كان من شأن التسليم فقط لا غير، أياً كانت أسبابه، بزعم تفوق الحيِّز الديني على الحيّز الزمني أن يسيطر على النزاعات التي تدخل في صلب مثل هذا النظام الثنائي.

تعني العلمنة، بوصفها مفهوماً، المسار التاريخي الفعلي الذي ينهار بموجبه انهياراً تدريجياً هذا النظام الثنائي ضمن "هذا العالم" وبُنى الوساطة المقدّسة بين هذا العالم والعالم الآخر إلى أن يختفي النظام التصنيفي القروسطي بكامله، ويستبدل بأنساق جديدة من الهيكلة المكانية للنطاقين. ولعل الصورة المعبِّرة التي ذكرها ماكس فيبر عن انهيار جدران الدير أفضل تعبير بياني عن إعادة الهيكلة

(*) Communio Sanctorum (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

(**) Una , Sancta, Catholica, Apostolica (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

المكانية الجذرية تلك. فالجدار الفاصل بين المملكتين الدينية والزمنية داخل "هذا العالم" ينهار، والفصل بين "هذا العالم" و"العالم الآخر"، حتى الآن على الأقل، يظل قائماً، ولكن، ومن الآن فصاعداً، سوف يكون هنالك عالم واحد، "هذا العالم"، العالم الزمني، ولا بد من أن يجد الدين فيه موقعه الخاص. ولئن كانت المملكة الدينية تبدو سابقاً كأنها الواقع الجامع الذي وجدت المملكة الزمنية ضمنه موقعها الخاص، فقد أضحى النطاق الزمني الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه النطاق الديني. وتقوم المهمة التحليلية لنظرية العلمنة تحديداً على دراسة الأنساق التصنيفية والتمايزية الجديدة الناشئة ضمن هذا العالم الزمني الواحد، والموقع الجديد الذي سوف يحتله الدين ضمن هذا النظام التمايزي الجديد، إن كان الدين يحتل فيه موقعاً أصلاً.

حتى الآن، كان تحليلنا للدين مكانيّاً - بنيوياً فحسب، لجهة تحديد موقع الدين ضمن النظام التصنيفي الذي قام بتشكيل بنية الواقع الاجتماعي للمسيحية في القرون الوسطى. ولكننا لم نذكر شيئاً عن الأفراد الذين عاشوا في هذا الفضاء الاجتماعي وعن معتقداتهم وممارساتهم وتجاربهم الدينية، أي عن الأبعاد الخاصة للتديّن الفردي. وبوسعنا الحديث بشيء من الثقة عن بعدين عامين للتديّن الفردي. فالانتماء إلى الكنيسة كان بنسبة 100 بالمئة عملياً. وبغضّ النظر عن بعض الحالات الاستثنائية كتلك المتعلّقة باليهود وبعض المسلمين الذين أجيز لهم العيش في معاقلهم الخاصّة ضمن المملكة المسيحية، كان الانتماء إلى الكنيسة إلزامياً، ولا يطلعنا بحدّ ذاته كثيراً على التديّن الفردي. كان كلّ فرد مسيحيّاً. واعتبر الانشقاق والهرطقة اللذان واجها المعاملة الوحشية نفسها التي تعرضا لها في ظلّ الأنظمة الدكتاتوريّة الحديثة، وعلى نحو منتظم، إصلاحاً للمسيحيّة أو ردّة طائفيّة إلى نقاء الأصل، لا رفضاً له[9]. أما في ما يتعلّق بالعامل الديني المزعوم أو البعد المهم للدين - أي مدى تأثر السلوك في المملكة الزمنية بالدين - فبوسعنا القول كذلك إن المسيحيين ضمن المسيحية كانوا يعيشون مبدئياً حياة مسيحية ما دامت الحياة نفسها في العالم الزمني saeculum كانت منظمة رسميّاً على الأقلّ وفقاً للمبادئ المسيحية المفترضة.

وكان من الطبيعي، على غرار المجتمعات كافة، أن يكون للمسيحية نصيبها من المغرضين. وفي الواقع، اعتبرت العقيدة الرسمية أن كلّ إنسان آثم. فثمة من يقترفون الآثام البسيطة، وثمة من يقترفون الآثام العظيمة، أولئك الذين يعيشون دائماً في الخطيئة، وأولئك الذين يعيشون خارج حدود العقيدة ويتعرّضون للحُرْم الكنسي. وكان هنالك بالتأكيد تمايز وتوتّر بين القانون الكنسي، والقانون

الروماني، والقانون العام أو الجرماني. غير أن التمييز بين الخطيئة الدينية والإساءة المعنوية والجريمة القانونية لم يكن واضحاً. وفي مطلق الأحوال، لا تتوافر لدينا معطيات موثوقة أو قابلة للتعميم حول التوزيع الإحصائي لفئات الآثمين المتنوعة، أو مدى معتقداتهم وممارساتهم وتجاربهم الدينية وحدَّتها. وحتى لو استطاع المؤرخون تحديد نسبة الكهنة والأشخاص المتدينين في المجتمع بدرجة نسبية من اليقين، فلن يطلعنا هذا الإحصاء بحد ذاته كثيراً على تدينهم الفعلي. إننا نملك معلومات كافية عن استشراء الفساد في البلاط البابوي، وانتشار مبدأ المتعة في الأديرة، والكهنة السيمونيين(*). فلئن عاش غلاة المتدينين مثل هذه الحياة، فلا سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن المسيحيين العاديين كانوا يعيشون حياة أكثر فضيلة. وفي الواقع، لم تبرز الحاجة إلى التشديد على الورع الشخصي لأن بنية المجتمع المسيحية الرسمية تحديداً كانت تضمن أن يعيش كل فرد حياة مسيحية. لقد كانت البنية نفسها دينية، أي مسيحية، وليس بالضرورة الحياة الشخصية للأفراد الذين عاشوا ضمن إطارها. وضمن هذه البنية، اتسع المجال للانصهار أو الانشقاق على حدّ سواء بين أشكال التدين المسيحية والوثنية، والرسميّة والشعبية. وتشكل سجلات النزاعات بين العقيدة القويمة والهرطقة والتوترات الحاصلة بين الدين الرسمي والدين الشعبي معيناً يستقي منه الأنثروبولوجيون والمؤرخون الاجتماعيون أبعاداً جديدة لمراجعة الظاهرة الدينية في القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث[10].

وإذا ما افترضنا أن تحديد الخصائص المثالي - النموذجي المعروض حتى الآن، بالرغم من غلوّه في التبسيط، يبقى منصفاً، فبوسعنا أن نجزم يقيناً بأن الادعاء الذي يعتبر الأوروبيين ما قبل الحداثة أكثر تديناً منهم في العصر الحديث يتكشف تدريجياً عن كونه ادعاءً بحاجة إلى الإثبات[11]. فهذه السيناريوهات لنظرية العلمنة التي تنطلق تحديداً من هذا الادعاء الذي لا أساس له من الصحة، وتعتبر أن سيرورة العلمنة أفولٌ تدريجي للمعتقدات والممارسات الدينية في العالم الحديث، تعيد بالفعل إنتاج أسطورة تنظر إلى التاريخ على أنه تطور تدريجي للبشرية من التطير إلى العقل، ومن الإيمان إلى الإلحاد، ومن الدين إلى العلم. وتحتاج هذه الرؤية الأسطورية لسيرورة العلمنة فعلاً إلى "إلغاء طابعها القدسي". إلا أن القيام بذلك لا يعني أننا لا بد أن نتخلى عن نظرية العلمنة كلياً، فعلم

(*) Simoniacal: نسبة إلى السيمونية (Simony) وتعني مقايضة الأمور الروحانية بالمنافع الدنيوية، في إشارة إلى سيمون الساحر (Simon Magus) الذي حاول أن يشتري من الرسل القدرة على استحضار الروح القدس؛ انظر: **الكتاب المقدس**، "أعمال الرسل،" الأصحاح 8، الآيات 9 - 24 (المترجم).

اجتماع الدين يحتاج إلى استبدال الرؤية الأسطورية لسيرورة علمنة كونية بدراسات تحليلية سوسيولوجية مقارنة للسيرورات التاريخيّة للعلمنة، شرط أن تحدث وحين تحدث.

ثانياً: نظرية العلمنة

إن أي تحليل لنظرية العلمنة، لا سيما أي محاولة لتتبّع أصولها وتاريخها فور ضمها إلى العلوم الاجتماعية، لا سيما إلى علم الاجتماع، حيث وجدت النظرية موقعها أخيراً، لا بدّ من أن ينطلق، بادىء ذي بدء، من مقولة تتسم بمفارقتها الصارخة. ولعل نظرية العلمنة هي النظرية الوحيدة التي استطاعت الارتقاء إلى وضعية نموذجية حقيقية ضمن العلوم الاجتماعية الحديثة. فبشكل أو بآخر، وربما باستثناء ألكسيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو ووليم جيمس، أجمع كلّ الآباء المؤسسين لهذه العلوم على مقولة العلمنة: من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، ومن أوغوست كونت إلى هربرت سبنسر، ومن إ. ب. تايلور إلى جيمس فريزر، ومن فرديناند تونيس إلى جورج سيمل، ومن إميل دوركهايم إلى ماكس فيبر، ومن فيلهلم فوندت إلى سيغموند فرويد، ومن ليستر وارد إلى وليم ج. سامنر، ومن روبير بارك إلى جورج هـ. ميد[12]. وفي الواقع، بلغ هذا الإجماع مبلغاً بحيث لم تتعرض هذه النظرية للتشكيك بل لم تبرز الحاجة على ما يبدو إلى اختبارها لأن الجميع سلّموا بها، مما يعني أن هذه النظرية، أو بالأحرى مقولة العلمنة، بالرغم من كونها المقدمة المنطقية غير المعلنة للكثير من نظريات الآباء المؤسسين، لم تخضع إطلاقاً لدراسة رصينة بل ولم يحدث أن صيغت صياغة صريحة ومنهجية.

أما الأسس لصياغات أكثر منهجيةً لنظرية العلمنة فنصادفها في أبحاث إميل دوركهايم وماكس فيبر. فقد أرسى كلاهما أسس الدراسة الاجتماعية - العلمية للدين، إذ تحررا من انتقادات الدين الوضعية والتنويرية، وإن ظلّ دوركهايم وضعياً ضمناً، واعتبر فيبر نفسه على الدوام نتاجاً متشائماً لعصر التنوير، محكوماً بواجب المضي قدماً، وبدون أوهام، في مهمة التنوير العلمي إلى حدودها القصوى[13]. وعلى هذا النحو، شكلت سوسيولوجيا دوركهايم أساساً للتحليل البنيوي - الوظيفي اللاحق في ميداني الأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع، من خلال الفصل الذي أحدثته بين مسألة حقيقة الدين ومسألة بنيته الرمزية ووظيفته الاجتماعية. أما فيبر فقد وضع الأسس لعلم اجتماع دين مقارن وتاريخي وفينومينولوجي بتخليه عن هاجس اختزال الدين إلى جوهره وتشديده على دراسة

دلالاته المتنوعة إلى جانب ظروفه الاجتماعية - التاريخية وآثارها.

ويمكن القول إن علم اجتماع الدين يشكل محور الدراسات السوسيولوجية التي وضعها كل من دوركهايم وفيبر؛ وإن نظرية التمايز، بالرغم من اختلافها في الحالتين، تكوّن نواة نظرياتهما السوسيولوجية، وإن مقولة العلمنة هي نواة نظريات التمايز التي وضعها كلاهما، كمقدمة لسيرورات التمايز ونتيجتها[14]. ونظرية العلمنة، بالمعنى الضيق للكلمة، مجرد نظرية فرعية لنظريات تمايز عامة، إما من النوع التطوري الشامل كما اقترحه دوركهايم أو من النوع المتسم بخصوصيته التاريخية في نظرية التحديث الغربي كما وضعه فيبر. وفي الواقع، تتداخل نظرية العلمنة تداخلاً عضوياً مع كل نظريات العالم الحديث ومع الإدراك الذاتي للحداثة بحيث لا يسع المرء إغفال هذه النظرية ببساطة بدون التشكيك بالنسيج كله، وضمناً بالكثير من الإدراك الذاتي للعلوم الاجتماعية[15].

غير أن دوركهايم وفيبر، وأثناء إرساء الأساس لنظريات العلمنة اللاحقة، يقدّمان بدورهما تحليلاً تجريبياً ضئيلاً لسيرورات العلمنة الحديثة، لاسيما الأسلوب الذي تؤثر بواسطته هذه السيرورات في موقع الدين وطبيعته ودوره في العالم الحديث. ويظل كلاهما يؤيد المزاعم الفكرية البارزة في عصرهما حول مستقبل الدين حتى بعد تحررهما من بعض الأحكام المسبقة العقلانية والوضعية بشأنه. ولعل تكهنات الاثنين مختلفة، ولكن تشخيصهما للحاضر يرى أن الأديان التاريخية القديمة لن يكتب لها البقاء أمام غزو العالم الحديث. ويسلم كلاهما، حسب تعبير دوركهايم، بأن "الآلهة القديمة هرمت وماتت أصلاً"[16]، وبأنها لن تستطيع، في مطلق الأحوال، مزاحمة الآلهة الجديدة التي يعتقد دوركهايم أن المجتمعات الحديثة سوف تستحدثها، أو مزاحمة التعددية الدينية الحديثة للقيم الأخلاقية، وصراعها المتواصل المتضارب الذي نجم، كما يرى فيبر، عن عملية تمايز النطاقات الزمنية المتنوعة أثناء ضغوطها لتحقيق "استقلاليتها الداخلية والشرعية". ويرى فيبر أن الكنائس القديمة سوف تظل مجرد ملاذ لأولئك الذين "لا يستطيعون مواجهة مصيرهم الزمني بشجاعة الرجال"، والذين يظهرون استعداداً لبذل "التضحية الفكرية" التي لا مفر منها[17].

على الرغم من الإجماع الواسع على مقولة العلمنة في علم الاجتماع، لا يصادف المرء قبل الستينيات محاولات لاقتراح صيغ محددة قائمة على التجربة لنظرية العلمنة. ففي تلك الفترة، برزت للعيان العيوب الأولى لهذه النظرية، وسُمعت الانتقادات الأولى[18]. وللمرة الأولى، أصبح بالإمكان فصل نظرية العلمنة عن أصولها الإيديولوجية في النقد التنويري للدين والتمييز بين نظرية

العلمنة، بوصفها نظرية التمايز الحديثة المستقلة ذاتياً للنطاقين الزمني والديني، وبين المقولة التي ترى أن نتيجة سيرورة التمايز الحديث سوف تكون التآكل التدريجي للدين، ثم أفوله، واندثاره أخيراً. وتجدر الإشارة إلى أن نظرية العلمنة الوظيفية الجديدة، كما صاغها توماس لوكمان صياغة أكثر منهجيةً في كتابه الدين غير المرئي، لم تفترض الأفول الحتمي للدين في المجتمعات الحديثة، بل مجرد فقدان الدين وظائفه المجتمعية العامة التقليدية، وكذلك خصخصة الدين وتهميشه ضمن نطاقه التمايزي الخاص. ونظراً لأن الكثير من الأديان "الجديدة" والحركات الدينية في الستينيات والسبعينيات كان يمكن تأويلها باعتبارها أمثلة لـ "الدين غير المرئي" الذي تحدث عنه لوكمان، فقلائل هم الذين اعتمدوها براهين لدحض نظرية العلمنة. ثم، في الثمانينيات فقط، وإثر طفرة الدين المفاجئة داخل النطاق العام، أصبح من البداهة أن التمايز وفقدان الوظائف المجتمعية لا يؤديان بالضرورة إلى "الخصخصة". وفي مطلق الأحوال، لم يعد بالإمكان بعد اليوم اعتماد النظرية القديمة للعلمنة. وبالتالي، لا يبقى سوى خيارين فقط: فإما إهمال النظرية كلياً كما توحي النزعة الحالية لدى معظم علماء اجتماع الدين حالما يتبين أنها وصف غير علمي وميثولوجي للعالم الحديث، وإما مراجعة النظرية بحيث تستطيع الرد على منتقديها وعلى الأسئلة التي يطرحها الواقع نفسه.

ثالثاً: ثلاث مراحل منفصلة في نظرية العلمنة

إن المغالطة الأساسية في نظرية العلمنة، وهي مغالطة كررها أنصارها ومناوئوها على حد سواء، بحيث كادت هذه النظرية لا تصلح لخدمة الأهداف الاجتماعية - العلمية، تتمثل في الالتباس الحاصل بين السيرورات التاريخية للعلمنة نفسها والنتائج المزعومة المسبقة التي يفترض بهذه السيرورات أن تمارسها على الدين. وكما ذكرنا آنفاً، فنواة نظرية العلمنة ومقولتها الأساسية هي مَفْهَمَة سيرورة التحديث المجتمعي[19] كسيرورة تمايز وظيفي وتحرر للنطاقات الزمنية - وخاصة الدولة، والاقتصاد، والعلم - من النطاق الديني وتمايز الدين وتخصصه المتزامنين ضمن نطاقه الديني المستحدث. وغالباً ما ترتبط بهذه المقولة الأساسية التي يمكن أن ندعوها مقولة التمايز مقولتان فرعيتان تشرحان افتراضاً ما سيؤول إليه الدين جراء سيرورة العلمنة تلك. أما المقولة الفرعية الأولى، مقولة أفول الدين، فتفترض أن العلمنة سوف تجرُّ في أعقابها الانحسار التدريجي للدين، ثم أفوله، فاندثاره أخيراً كما تضيف بعض الآراء المتطرِّفة. أما المقولة الفرعية الثانية، مقولة الخصخصة، فتفترض أن سيرورة العلمنة سوف تؤدي إلى خصخصة

الدين، وإلى تهميشه كما يضيف بعضهم، في العالم الحديث. وليس بوسعنا أن ندرك تعقيد الواقع التاريخي الحديث إدراكاً تاماً إلا إذا فصلنا هذه المقولات الثلاث تحليلياً.

1 - تمايز المجتمع وعلمنته

إن دراسة التحولات التاريخية الحديثة من منظور العلمنة يعني، إلى حد كبير، دراسة الواقع من منظور الدين، بما أن الزمني، بوصفه مفهوماً، لا يتضح إلا بالنسبة إلى نظيره، الديني. وتتأتى فائدة مثل هذا المنظور من قدرته على إظهار مدى التغيير الجذري للمجتمعات الغربية تحديداً في هذا المجال. لقد كانت الكنيسة هي التي تفرض إلى حدٍّ كبير التصنيف الثنائي القروسطي للواقع إلى مملكتين دينية وزمنية. وبهذا المعنى، كان المنظور الرسمي الذي رأت من خلاله المجتمعات القروسطية نفسها منظوراً دينياً. ولئن كانت الفئة الفكرية الأساسية تقوم على فصل الديني عن الزمني، فقد ظلّ كل شيء ضمن العالم الزمني **saeculum** كلاً واحداً لا تمايزياً طالما نُظر إليه من الخارج، من منظور الديني. ولم تتمكن المملكة الزمنية من وضع منظورات جديدة ترى نفسها من خلالها تمايزياً إلا مع انتهاء هذا الأسلوب الثنائي في التفكير[20]. لقد أفسح انهيار الأديان مجالاً كاملاً جديداً لسيرورات التمايز الداخلية في النطاقات الزمنية المتنوعة. وللمرة الأولى، أصبح بإمكان النطاقات الزمنية المختلفة أن تقوم بذاتها كلياً، وأن يتمايز كل منها عن الآخر، وأن تتبع ما دعاه ماكس فيبر "استقلاليتها الداخلية والشرعية". إن نظرية التمايز لماكس فيبر، كما وضعها في دراسته القيمة "أشكال الرفض الديني للعالم واتجاهاتها"، هي نظرية علمنة تحديداً لأنها ترى هذا التمايز من منظور التصادم الجذري لكل من هذه النطاقات، أثناء متابعة "استقلاليتها الداخلية والشرعية"، مع الأخلاقيات الدينية الكاريزماتية للأخوَّة أو مع الأخلاقيات الاجتماعية العضوية للكنيسة[21].

وإن تحليل سيرورة التمايز نفسها من منظور تمايز كل نطاق من النطاقات لا عن الدين بل عن النطاق الآخر سوف يبدو مختلفاً بالضرورة. فسوف يظهر مثل هذا المنظور أن بعض النطاقات الزمنية، في الحالة الخاصة للانتقال إلى الحداثة، لاسيما الحكم المطلق الحديث الناشئ والاقتصاد الرأسمالي الناشئ، أكثر شرعيةً واستقلاليةً من النطاقات الأخرى. ولسوف يظهر هذا المنظور على الأرجح كذلك أن تمايز هذه النطاقات واحدها عن الآخر وترابطها وصداماتها، أكثر من أي شيء آخر، قد أملت دينامية السيرورة برمتها[22]. وفي الواقع، أصبح هذان النطاقان

الزمنيان، الدول والأسواق، يمليان المبادىء التصنيفية التي قامت بتحديد بنية النظام الحديث الجديدة. وعلى الصعيد المكاني - البنيوي، بوسعنا القول إن الواقع، وإن كان يقوم سابقاً على محور رئيس واحد، فقد تولّد فيه اليوم فضاء متعدّد المحاور يقوم فيه محوران رئيسان بتحديد بنيته الكلية. وفي لغة نظرية الأنساق الوظيفية، أصبح كل نسق فرعي يشكل محيطاً للأنساق الأخرى ولكن نسقين فرعيين باتا يشكلان المحيط الأول لجميع الأنساق. وبالتالي، تحول النطاق الديني في البنية المكانية الجديدة إلى مجرد نطاق آخر ينتظم بنيوياً حول محوره الداخلي المستقل، ولكنه يخضع لقوة المحورين الرئيسين الجاذبة. وبغض النظر عن المنظور الذي نختار، سوف يتبين أن النطاق الديني أصبح نطاقاً أقل مركزيةً وضيقاً ضمن النظام الزمني الجديد. وعلاوةً على ذلك، ومن المنظور السائد الجديد للتمايز الحديث، لنا أن نضيف أن النطاق الديني أصبح، للمرة الأولى، قائماً بذاته، متخصصاً في وظيفته "الدينية الخاصة"، مع إهماله أو فقدانه الكثير من الوظائف "غير الدينية" الأخرى التي راكمها ولم يعد قادراً على الاضطلاع بها بصورة فعالة[23]. ولا تحتاج نظرية العلمنة إلى خوض البحث السجالي عن السبب الأول الذي قام بإطلاق سيرورة التمايز الحديثة. فمن المنظور الخاص لهذه النظرية، لعله يكفي التشديد على الدور الذي اضطلعت به أربعة تطورات متداخلة متزامنة الظهور في تقويض النظام التصنيفي الديني في القرون الوسطى، وهذه التطورات هي الآتية: الإصلاح البروتستانتي؛ نشأة الدول الحديثة؛ نمو الرأسمالية الحديثة؛ وبداية الثورة العلمية الحديثة. وقد أسهم كل من هذه التطورات الأربعة بديناميته الخاصة في السيرورات الحديثة للعلمنة، أي أن كلاً منها كان ناقلاً لسيرورة العلمنة. وكانت أربعتها معاً، بالتأكيد، أكثر من كافية للمضي قدماً في هذه السيرورة[24].

يمكن تحليل دور الإصلاح البروتستانتي في ثلاثة مستويات مختلفة: فعلى أقل تقدير، سوف يجمع معظم المراقبين على الدور التخريبي الذي اضطلع به الإصلاح البروتستانتي. فبتقويض مزاعم الوحدة، والقداسة، والجامعية، والرسولية للكنيسة التي سوف تحتاج منذ ذلك الحين لصفتي الرومانية الكاثوليكية من أجل تمييزها عن كنائس أخرى منافسة، خرّب هذا الإصلاح نظام المسيحية الغربية، وأفسح بذلك المجال أمام إمكانية نشوء شيء جديد[25]. وساعد هذا الإصلاح، إذ قضى على النظام العضوي القديم، على تحرير النطاقات الزمنية، ربما بصورة غير حذقة، من السيطرة الدينية[26]. وعلى مستوى أعلى، قد لا تعتبر البروتستانتية المذيب الأكّال الذي أفسح في المجال أمام التجديد وحسب بل كذلك البنية

الدينية الفوقية للنظام الجديد، ودين الحداثة البرجوازية، والإيديولوجيا الدينية التي أتاحت، في زمن ظلت تحتدم فيه الصراعات الإيديولوجية والطبقية في كنف الدين، شرعنة صعود الفرد البرجوازي والطبقات الجديدة من المقاولين ونشأة الدولة الحديثة ذات السيادة في مواجهة الملكية المسيحية الكونية، وانتصار العلم الجديد على السكولاستية الكاثوليكية[27]. وأخيراً، ثمة الرأي الذي يعتبر أن البروتستانتية، لاسيما ما يدعوه فيبر "البروتستانتية الزهدية"، لم تسهم فحسب في إضفاء الصفة الشرعية الدينية على سيرورات متقدمة أصلاً بل أفادت هي نفسها، من خلال اقتراح مبادئ دينية جديدة وأخلاقيات علمانية جديدة، في إطلاق هذه السيرورات وقولبتها باتجاه معين. ومن هذا المنظور، لا تكون البروتستانتية مجرد قوة معلمِنة بل هي شكلٌ من العلمنة الدينية الداخلية، والوسيلة التي سوف تتخذ المضامين الدينية بواسطتها شكلاً علمانياً متمأسساً، ملغيةً بذلك الانقسام الديني/ الزمني كلياً[28].

وإذا كانت المزاعم ذات النزعة الكونية للكنيسة بصفتها منظمة خلاص قد تقوَّضت بسبب التعددية الدينية التي أدخلها الإصلاح البروتستانتي، فقد تقوّض كذلك طابعها القسري الاحتكاري بسبب نشأة دولة علمانية حديثة استطاعت تدريجياً حصر وسائل العنف والإكراه واحتكارها ضمن أراضيها. وفي أوائل مرحلة الحكم المطلق، أصبح التحالف بين العرش والمذبح أكثر حدةً، أو قائماً بذاته بالمعنى الضيق للكلمة. فاختلطت المبادئ الشرعية الجديدة لأسباب الحكم الزمنية بالمبادئ المقدسة - السحرية القديمة، ونادى الحكام الاستبداديون بحقهم الإلهي إلى جانب القوى المجترحة للمعجزات[29]. وسعت الكنائس لإعادة إنتاج نموذج المسيحية على الصعيد الوطني، ولكن كل الكنائس القومية المحلية، الأنكليكانية، واللوثرية، والكاثوليكية، والأرثوذكسية، خضعت للسيطرة القيصروبابوية التي تمارسها الدولة الاستبدادية. وأضحت الأعباء السياسية لفرض وحدة الإيمان باهظةً جداً حين تحول عدم الالتزام الديني إلى معارضة سياسية. وسرعان ما تحول مبدأ "لكل إقليم دينه"(*) إلى مبدأ التسامح الديني وحياد الدولة إزاء الدين المخصخص، وهو شكل الدين المفضل لدى الدولة الليبرالية. ولعل الاعتراف الرسمي بالمؤسسة الكنسية من شأنه أن يدوم فترة أطول، وفي بعض الحالات حتى اليوم، ولكن الكنائس المعترف بها، صارت خلال هذه العملية،

(*) Cuius Regio eius Religion (To Each Region Its Religion) (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

أضعف ولم تعد تقوى على الانعتاق من سلطة الدولة. فمن بين كل الأديان، تعتبر أقل الكنائس قدرةً على النجاة من رياح العلمنة تلك الكنائس "المعترف بها" في الدول العلمانية، الأسيرة بين حكم علماني لم يعد بحاجة إليها، وأفراد يفضلون أن يقصدوا مكاناً آخر إذا شاؤوا إشباع حاجاتهم الدينية الفردية ومتى شاؤوا ذلك[30].

قبل التحول إلى نظام متولد ذاتياً ومحكوم بقوانين مجردة، كانت الرأسمالية، تلك القوة الثورية التاريخية التي "تذيب كل الجوامد في الهواء وتنتهك كل المقدسات"[31]، قد ظهرت في كنف المجتمع المسيحي القديم في المدن القروسطية. وباءت بالفشل محاولة الكنيسة تنظيم العلاقات الاقتصادية الجديدة وفقاً للتعاليم المسيحية التقليدية. ولم يستطع أي قدر من التحايل الاقتصادي إخفاء المسافة بين نظرية الثمن العادل والربح الرأسمالي أو النزاع المستفحل بين العلاقات الرأسمالية الجديدة و"الاقتصاديات الأخلاقية" التقليدية، أي أخلاق الأخوة الجماعية أو الأخلاق الاجتماعية العضوية. كما لم تستطع الإدانات الرسمية اليائسة المتواصلة التي أصدرتها الكنيسة ضد الربا أن تحدَّ من نمو الرأسمالية المالية والتجارية، وهو نموٌّ أسهم فيه إسهاماً لا يستهان به سعي الكنيسة الجشع لتحصيل المزيد من المداخيل. ولن يثبت نطاق آخر في العالم الزمني علمانيته وعدم اكتراثه بالقواعد الأخلاقية أكثر من السوق الرأسمالية. ولن تثبت وسيلة أخرى للتبادل التجاري والتفاعل الاجتماعي تجردها من المشاعر الإنسانية وقابليتها التعميمية مثل "المال". ولن يكون تحول القيم الأخلاقية الذي شهدته المسيحية القروسطية إلى المسيحية الطهرانية جذرياً وبديهياً مثل تحول الموقف من "الإحسان" - وهو أعظم الفضائل المسيحية - ومن الفقر. فوصية الإنجيل "طوبى للفقراء" التي جعلت الفقر يرتقي إلى "مهنة" دينية بواسطة جماعات الصدقة تحولت إلى إدانة الصدقة واعتبار الفقر عقاباً إلهياً على الخطيئة. وفي أعقاب فيبر، يمكن للمرء أن يميز ثلاث مراحل ودلالات في العلمنة الرأسمالية: ففي المرحلة التطهرية، "خرج الزهد من صوامع الرهبان إلى الحياة اليومية"، واكتسبت الأنشطة الاقتصادية العلمانية مغزى الدعوة الدينية وطابعها القسري؛ وفي المرحلة النفعية، ونظراً لجفاف الجذور الدينية، تحول القسر اللاعقلاني إلى "فضيلة اقتصادية معتدلة" وإلى "دنيوية نفعية"؛ وأخيراً، حالما "ترسو الرأسمالية على أسس آلية"، لا تعود بحاجةٍ إلى الدعم الديني أو المعنوي، وتبدأ التغلغل داخل النطاق الديني نفسه واستعماره، فتخضعه لمنطق التسليع[32].

كان الصراع بين الإيمان والعقل صفة ملازمةً للحياة الفكرية في القرون

الوسطى. وأعظم إنجاز حققته السكولاستية القروسطية، لاسيما المستخلص الأرسطي - التومائي، أنها مأسست هذا الصراع ضمن نظام ميتافيزيقي شامل. وقد أدخلت الإسمانية(*) في أواخر القرون الوسطى تصدعات في النظام بحيث أصبح من الضروري البحث عن أسس وأشكال جديدة من اليقين والحقيقة في نطاق الإيمان ونطاق العقل على حدٍّ سواء، مما يبرر أوجه التشابه والموازاة بين الثورات العلمية الأولى في الفكر العلمي والفلسفي واللاهوتي[33]. وعندها فقط، أصبح باستطاعة الثلاثة تتمايز أثناء انطلاقها نحو آفاقها الحديثة المنفصلة. ومن المعروف أن النزاع بين الكنيسة والعلم الجديد، كما ترمز إليه محاكمة جاليليوس، لم يكن بسبب الحقيقة الجوهرية أو صحة النظريات الكوبرنيكية الجديدة عن الكون أو بطلانها بقدر ما كان بسبب صحة مزاعم العلم الجديد باكتشافه نهجاً مستقلاً جديداً لبلوغ الحقيقة والتحقق منها. لم يكن النزاع، بالمعنى الضيق للكلمة، نزاعاً بين مضامين الدين ونموذج علمي معين، بل نزاعاً بين الكنيسة ومطلب النهج الجديد باستقلالية متمايزة. وبالتالي، كانت مساعي كل الرواد - جاليليوس وكيبلر ونيوتن - لتتويج كتاب الطبيعة، إلى جانب كتاب الوحي(**)، سبيلاً معرفياً وشرعياً ومنفصلاً ولكنْ معادلاً للوصول إلى الله[34].

ولقد نجح هذا المسعى في انكلترة الطهرانية ولكنه باء بالفشل في الدول اللوثرية، وكذلك بصورة تدعو للشفقة، في الدول الكاثوليكية. وسوف يصبح الطهرانيون رواداً في المأسسة المتمايزة للمشروع العلمي الحديث[35]. وقد وضع التنوير النيوتوني مستخلصاً جديداً بين الإيمان والعقل ظلَّ قائماً في الدول الأنجلوساكسونية حتى قيام الأزمة الداروينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إلا أن التنوير النيوتوني، لدى عبوره المانش، تطرّف تطرّفاً واضحاً وأصبح مناهضاً نشيطاً للدين[36]. فتحول العلم إلى موقف علموي زعم أنه استبدل الدين مثلما يأتي نموذج علمي جديد بديلاً لنموذج متقادم. واكتشفت سيرورة العلمنة وسائط تاريخية جديدة تمثلت في الحركات العلمانية الناشطة المختلفة، المستعدة لمحاربة الجهل والتطير الديني أينما صادفتها. وأصبح بعض هذه الحركات، كالحركات العلمانية البريطانية، مسالماً بالأحرى ثم اضمحل، ويعزى ذلك جزئياً إلى كون المجتمع نفسه قد تعلمن إلى حدّ كبير[37]. وبرزت حركات أخرى في

(*) الإسمانية: مذهب فلسفي يعتبر أن المفاهيم المجرَّدة، أو الكلّيات، ليس لها وجود حقيقي، وأنها مجرد أسماء لا غير (المترجم).

(**) أي الكتاب المقدس (المترجم).

أماكن غير متوقعة، كالعديد من دول أمريكا اللاتينية التي اعتمدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مذهب "الوضعية" (الكونتية أو السبنسرية) عقيدة رسمية للدولة[38]. إلا أن حركات أخرى أصبحت شائنة، لا حيال الدين فحسب، مع ارتقائها سدة الحكم. فقد نظمت الدولة السوفياتية، بموازاة خططها التصنيعية التي فرضها رأس النظام وحربها ضد الفلاحين، حملات علمنة إجبارية مفروضة من أعلى وحرباً ضد الدين. وصارت متاحف الإلحاد المكان الرسمي الوحيد الذي تبقى للدين في ظل النظام الشيوعي، حيث تكرّست الخطابات الفلسفية المناهضة للدين في إطار فلسفة تاريخية برجوازية صغيرة تقوم بتوثيق "ارتقاء الإنسان" من التطير الديني إلى ذروة التنوير العلمي، أي الماركسية - اللينينية بشكلها الستاليني[39].

إذا ما اعتبر المرء العلمنة سيرورة تاريخية حديثة ووافق على الرأي القائل إن هذه التطورات المتزامنة الأربعة بشكل خاص - أي الإصلاح البروتستانتي ونشأة الدولة الحديثة، ونمو الرأسمالية الحديثة، وقيام الثورة العلمية الحديثة - قد أطلقت دينامية السيرورة بتقويضها النظام القروسطي، متحولةً هي نفسها، في الوقت عينه، إلى نواقل لسيرورات التمايز التي تعد العلمنة أحد جوانبها، فذلك يعني أن المرء يجب أن يتوقع أشكالاً تاريخية مختلفة للعلمنة. وبما أن كلاً من هذه النواقل قد طور ديناميات مختلفة في أماكن وأزمنة مختلفة، فلا بد لأشكال السيرورات التاريخية للعلمنة ونتائجها أن تتنوع بناءً على ذلك. ومن الناحية الحدسية، تكفي المعرفة السطحية بالحقب التاريخية المختلفة لتأكيد ذلك، إلا أن ما يسترعي الانتباه هو قلّة الدراسات التاريخية المقارنة عن العلمنة[40].

ولئن كانت البروتستانتية نفسها، ولأسباب أكثر تعقيداً من تلك الواردة في هذا السياق، أحد نواقل العلمنة، فلا بد للمرء من أن يتوقع العثور على أشكال مختلفة للعلمنة في الدول الكاثوليكية والبروتستانتية[41]، ولا بد من أن يتوقع كذلك أن تقوم أشكال مختلفة لتكوين الدولة، لنقل في فرنسا وانكلترة والولايات المتحدة، بإحداث أثر ما في الأشكال المختلفة للعلمنة. وإذا كان العلم، بل أكثر من ذلك المواقف العلمية السائدة، بمثابة نواقل مستقلة بدورها للعلمنة، فلا بد للمرء من أن يتوقع أن تكون السمة المغايرة للتنوير في القارة الأوروبية وإنكلترا والولايات المتحدة، وكذلك حضور نقد ناشط للدين أو غيابه، عاملاً بارزاً بحد ذاته يؤثر في أشكال العلمنة. وحالما يتعلق الأمر بالرأسمالية فقط، يكاد يبرز إقرار عالمي بأن التنمية الاقتصادية تؤثر في "معدلات العلمنة". غير أن هذا التبصر الإيجابي يتحول إلى إبهام متى حصل داخل المتغيّر الأساسي الوحيد الذي يفيد

عن المعدلات المختلفة للعلمنة. والنتيجة أن هذه الحالات التي لا تتضمن أي علاقة إيجابية، كما هو متوقع، بين معدلات العلمنة ومعدلات التصنيع والتمدين والبلترة والتعليم، أي باختصار، مع مؤشرات التنمية الاقتصادية، تسمّى "استثناءات" تحيد عن "المعيار"[42].

وفقط متى اعتبرت العلمنة سيرورة غائية عالمية يعرف المرء سلفاً نتيجتها النهائية، يتضح السبب الذي يدعو علماء الاجتماع لإيلاء دراسة السبل المختلفة التي قد تسلكها المجتمعات لبلوغها اهتماماً خاصاً. وعلاوةً على ذلك، إذا كانت النتيجة "موت الله"، كما أعلن في أغلب الأحيان، يصبح بالإمكان عندئذ العثور على مؤشرات بسيطة قابلة للتعميم والقياس لتحديد مدى انخراط المجتمعات المتنوعة في هذه السيرورة. ووحده الإيمان بأن الدين كان سيؤول إلى الإندثار بوسعه أن يبرر إهمال الأدلة الطاغية الدالة على كون المجتمعات الحديثة المختلفة تظهر جلياً أشكالاً مختلفة من العلمنة أو اعتبار هذه الأدلة غير ذات صلة لفترة طويلة جداً.

2 - أفول المقولة الدينية

إن الإدعاء المعلن في أغلب الأحيان، ولكن المضمر في معظمها، بأن الدين ينحسر في العالم الحديث ويستمر على الأرجح في الانحسار حتى اندثاره نهائياً كان ادعاء منتشراً وسائداً للغاية في أوساط الباحثين الاجتماعيين بحيث أننا لا نصادف قبل الستينيات النظريات الأولى للدين "الحديث"، أي النظريات التي تتساءل عن الأشكال الحديثة تحديداً التي قد يتخذها الدين في العالم الحديث. وأعني بصفة "حديثة" الأديان التي ليست البقايا أو الفضلات التقليدية لماضٍ سالف الحداثة فحسب بل بالأحرى نتاجات حداثة تحديداً[43]. ولكن ما هي أو ما كانت الأدلة التجريبية التي تبرر ادعاء أن الدين قد يشهد أفولاً في العالم الحديث؟ ولما كنت أعتقد، خلافاً لأولئك الذين يعتبرون أن هذا الادعاء مجرد وهم، أن هذا الادعاء يستند إلى أدلة تجريبية، أقترح أولاً دراسة الأدلة قبل النظر في المكونات الأسطورية لهذا الادعاء.

لا بد من أن نستهل الكلام بتوضيح بعض الأمور. فأولاً، ومن منظور عام، لا تتوافر الأدلة التجريبية الكافية، وتلك الموجودة متفاوتة ولا تسمح بالمقارنة. إلا أن الأدلة قد تكون كافية وملائمة إذا شاء المرء فقط اقتراح بعض الآراء المعلّلة تجريبياً كنقطة انطلاق للتوسع في النقاش. وثانياً، يجب ألاّ ننسى الصعوبات المعروفة، الملازمة على ما يبدو لميدان الدين، متى تعلق الأمر بتقويم الأدلة

القائمة. ويتبين لنا أنه لا يوجد إجماع، وربما لن يتوافر هذا الإجماع إطلاقاً حول ما يعتبر أنه دين. وفضلاً عن ذلك، وحتى لو توافر التوافق حول موضوع الدراسة، فلسوف يبرز الاختلاف على الأرجح حول ما يجب أن يحتسبه المرء، أي حول أحد أبعاد التدين التي لا بد للمرء من أن يقيسها (الانخراط في طائفة، المعتقدات، الممارسات الطقوسية وغير الطقوسية، التجارب، المعرفة العقائدية وآثارها السلوكية والأخلاقية)، ومدى التنوع الذي يجب أن تخضع فيه هذه الأبعاد للتصنيف والمقارنة. وأخيراً، لا بد من أن يتوخى المرء الحرص الشديد لدى تطبيق فئات ومقاييس متأتية من دراسة الدين الغربي على أديان غير غربية[44].

على الرغم من كل ما سبق، واستناداً إلى الأدلة غير النهائية الواردة في دراسة **الدين في عالمنا الحاضر** للمحرر فرانك ويلينغ[45]، بوسع المرء أن يبدأ بالإعلانات الوقائعية التالية:

- من منظور شامل، ومنذ الحرب العالمية الثانية، شهدت أغلبية التقاليد الدينية في معظم أرجاء العالم بعض النمو أو حافظت على زخمها. وكان هذا هو الحال بالرغم من تعاظم التصنيع والتمدين والتعليم وهلم جرا عبر العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.
- الاستثناءات الأساسية لهذه النزعة الشاملة ظاهرياً هي الأفول السريع للديانات البدائية، والانحسار المباغت والمأساوي للدين في الدول الشيوعية عقب قيام الأنظمة الشيوعية، والأفول المتواصل للدين في معظم دول أوروبا الغربية (وبوسع المرء أن يضيف إليها بعض قواعدها الاستعمارية كالأرجنتين والأوروغواي ونيوزيلندة).

كيف يتسنى لنا تقويم هذه الأدلة غير النهائية؟ يمكننا بكل ثقة إغفال الأدلة المتصلة بأفول الديانات البدائية، لأن الناس على ما يبدو غالباً ما يتخلون عنها "بالإكراه"، وفي معظم الأحيان، من أجل اعتناق أديان أخرى (مسلمة، مسيحية، إلخ)[46]. ويمكننا كذلك إهمال الأدلة المتعلقة بأفول الدين في الدول الشيوعية، لأنها حالة واضحة من الأفول الذي فرضه نظام الحكم يبدو أنها تنقلب انقلاباً مفاجئاً حالما يكف قمع الدولة أو يتضاءل. ويبدو أن الإحياء الديني المعاصر في الصين والطفرة الدينية المباغتة إلى جانب صعود القومية في دول أوروبا الشرقية الشيوعية السابقة يؤكدان معكوسية السيرورة[47].

وبالتالي، فما يتبقى كأدلة بارزة وطاغية هو الأفول التدريجي المستمر ظاهرياً حتى الساعة للدين في أوروبا الغربية. ولطالما أفاد هذا الدليل كأساس تجريبي لمعظم نظريات العلمنة، ولا يجوز إهماله بخفة. وفي الواقع، تعد المجتمعات

الأوروبية الغربية بين أكثر المجتمعات حداثةً وتميزاً وتصنيعاً وثقافةً في العالم. ولولا أن الدين لا يظهر مؤشراً متجانساً على أفوله في اليابان أو الولايات المتحدة، وهما مجتمعان حديثان على حد سواء، لتسنى ربما الاحتفاظ بهذا الادعاء "التحديثي" المغالي في نزعته الإنمائية الذي يرى أنها مجرد مسألة وقت قبل لحاق المجتمع الأكثر "تخلفاً" بركب المجتمعات الأكثر "حداثةً". غير أن مثل هذا الادعاء لم يعد مقبولاً. فإذا ما وضعنا جانباً الأدلة الآتية من اليابان، بالرغم من أهمية هذه الحالة في أي محاولة لاقتراح نظرية علمنة "عامة"، نجد أنفسنا بحاجة لتبرير النزعات الدينية المتناقضة بدهياً في أوروبا الغربية (ونعني بها في هذا السياق كل الدول والأقاليم الأوروبية التي كانت تشكل جزءاً من المسيحية الغربية، أي أوروبا الكاثوليكية والبروتستانتية) والولايات المتحدة[48].

منذ أوائل القرن التاسع عشر على الأقل، صدم الزائرون الأوروبيون بزخم الظاهرة الدينية الأمريكية وبكون الأمريكيين يلوحون شعباً كثير التدين بالمقارنة مع الأوروبيين. وقد شاطرهم هذا الانطباع بومون وتوكفيل وكذلك توماس هاميلتون في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ويلجأ ماركس إلى هذه الأدلة في دراسته التي تحمل عنوان **حول المسألة اليهودية** في معرض نقده لبرونو باور محاججاً بأنه لما كانت أمريكا، في آن معاً، مثالاً "لعدم اعتراف الدولة بالكنيسة" و"أرض التدين بامتياز"، فذلك يستتبع أن اقتراح باور بشأن التحرر السياسي للدولة من الدين لا يمكن أن يكون الحل للتحرر البشري الكامل[49]. ويمكن استعمال الحجة نفسها للبرهان على أن التصنيع والتمدين والتربية العلمية وهلم جرا لا تؤدي بالضرورة إلى أفول الدين.

غير أننا لا نملك مجرد أدلة تندرية نقلاً عن زائرين أوروبيين. فقد بدأ المؤرخون يشيرون إلى أن سيرة الدين في أمريكا منذ بداية القرن الثامن عشر حتى أيامنا الراهنة هي سيرة صعود لا سيرة انحطاط، وسيرة نمو لا سيرة أفول[50]. وتظهر الدراسات الاستقصائية الطولية كذلك عدم وجود أفول واضح للدين في أمريكا خلال هذا القرن[51]. وبما أن الدليل على أفول الدين الأوروبي يبدو طاغياً على حد سواء، فكيف نعلّل هذه النزعات المتباينة[52]؟

حتى فترة قريبة جداً، كانت معظم الملاحظات المقارنة وكذلك المحاولات التوضيحية تقترح من قبل الأوروبيين. وأكثر ما يسترعي الانتباه بادىء ذي بدء، لدى تحليل هذه المحاولات، أن الأوروبيين لم يشعروا - كما يبدو - بأنهم مرغمون إطلاقاً على التشكيك بمقولة العلمنة على ضوء الدليل الأمريكي المضاد. وفي الواقع، لا يخضع للتشكيك على الإطلاق، ادعاء أن التطورات الأوروبية هي

المعيار الحديث بحيث أن اللافت حقاً من منظور شامل، أي الأفول المأساوي للدين في أوروبا، لا يبدو بحاجة للتعليل. إلا أن ما يحتاج للتعليل هو ما يفترض الأوروبيون أنه "الانحراف" الأمريكي عن المعيار الأوروبي. وتنزع التعليلات، بصورة أساسية، إلى الاندراج في مجموعتين تكشف كلتاهما عن استراتيجية واضحة لتفادي الاضطرار للتشكيك بنموذج العلمنة.

أما الاستراتيجية الأولى، الذمامية، فتقضي باستبعاد الدليل الأمريكي لأنه لا يمت بصلة إلى الموضوع. وتبين "النظرة الفاحصة عن كثب"، كما يشير تحليل فيبر، إلى أن الدين الأمريكي نفسه أصبح "علمانياً" للغاية بحيث لم يعد واجباً اعتباره ديناً، لأنّ الوظائف التي يؤديها علمانية بحتة[53]. وفي المحاولة المنهجية الأولى لتعليل "تباينات سمة الدين الكنسي في أوروبا وأمريكا"، يلجأ لوكمان إلى استراتيجية مماثلة للتوصل إلى استنتاج مماثل مفاده أن "الدين الكنسي التقليدي قد أقصي إلى أطراف الحياة "الحديثة" في أوروبا في حين أصبح أكثر "حداثة" في أمريكا بخضوعه لسيرورة علمنة داخلية"[54]. أما الاستراتيجية النموذجية الثانية، المستعملة بصورة أقل رسمية، فتقتضي اللجوء إلى "الحل الأخير"، إلى "الاستثناء الأمريكي"، للدلالة ضمناً على أن أمريكا هي الاستثناء الذي يبرّر القاعدة الأوروبية، فتصبح النتيجة الطبيعية أن القاعدة الأوروبية لا تحتاج للتشكيك في صحتها.

وتبرز مسألتان تحتاجان حقاً إلى تفسير بعد إعادة التعليل الأوروبي إلى نصابه: أولاً، النمط الأوروبي اللافت للعلمنة، أي الأفول المفاجىء للدين في أوروبا؛ وكون الأوروبيين، ومعظم الباحثين الاجتماعيين طالما رفضوا مواجهة الدليل الأمريكي المضاد أو حمله على محمل الجدّ. وبعبارة أخرى، نحن بحاجة إلى تفسير القوة الإقناعية المستمرة لنموذج العلمنة في مواجهة الأدلة المناقضة الطاغية. ولا يسعنا في هذا المقام سوى التلميح إلى تفسيرات محتملة للمسألتين. وتتطلب الإجابة المقنعة عن المسألة الأولى البحث عن متغيرات مستقلة، عن تلك النواقل المستقلة للعلمنة الحاضرة في أوروبا ولكن الغائبة في الولايات المتحدة. وبالنظر إلى النواقل التاريخية الأربعة الآنفة الذكر، يتضح أن لا البروتستانتية ولا الرأسمالية تصلح كمرشح مقنع. فكلّ المذاهب البروتستانتية الأمريكية الأساسية (الأسقفية، والمجمعية، والمشيخية، والمعمدانية، والمنهجية الواحدة) هي أساساً مستنسخات للبروتستانتية البريطانية[55]. وفي ظاهر الأمر، لم تكن التطورات الرأسمالية كذلك مختلفة اختلافاً لافتاً في كلا البلدين لتسويغ اعتبار هذه الطوائف ناقلاً مستقلاً مقنعاً. غير أن الدولة والثقافة العلمية قد يصلحان متغيرات مستقلة

مقنعة لأن العلاقة بين الكنيسة والدولة والأفكار التي حملها عصر التنوير كانت مختلفة اختلافاً ملحوظاً في أوروبا وأمريكا.

ما لم تختبره أمريكا على الإطلاق هو الحكم المطلق ونظيره الكنسي، أي كنيسة دولة قيصروبابوية. وهذا بالضبط ما يميز البروتستانتية الأمريكية عن البروتستانتية الأوروبية. فحتى الكنائس البروتستانتية المتعددة في المستعمرات لم تكن كنائس قيصروبابوية بالمعنى الدقيق للكلمة. وكان المنطق المذهبي للبروتستانتية الأمريكية فاعلاً أصلاً قبل الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وفي غياب كنائس دولة، تنتفي علة وجود الفرق الدينية غير الملتزمة كذلك، وتتحول كل الهيئات الدينية، والكنائس، وكذلك الفرق الدينية، إلى مذاهب دينية[56].

لعل الاتحاد القيصروبابوي بين العرش والمذبح في ظل نظام الحكم المطلق هو الذي حدد، أكثر من أي عامل آخر، أفول الدين الكنسي في أوروبا. وهذه المقولة ليست جديدة فقد سبق لتوكفيل أن اقترحها، ثم أعاد ماركس صياغتها صياغة مختلفة بسبب اختلاف منظوره المعياري[57]. وتصبح هذه المقولة واضحة جلية للمراقبين الأمريكيين حالما ينظرون إلى التيارات الأوروبية[58]. وكان لا بد من أن تتضح كذلك للأوروبيين إذا نظروا إلى الاختلافات الحادة في أوروبا نفسها بين إيرلندا الكاثوليكية وبولندا الكاثوليكية اللتين لم تشهدا قيام كنيسة دولة قيصروبابوية أبداً من جهة، وفرنسا الكاثوليكية وإسبانيا الكاثوليكية من جهة أخرى. وإلى جانب ذلك، وبصورة منتظمة عبر أوروبا، استطاعت الكنائس والفرق الدينية غير المعترف بها في معظم الدول أن تضمن بقاءها بمواجهة التيارات المعلمنة أفضل مما فعلت الكنيسة المعترف بها[59].

وليست وضعية الأقلية مقابل الأغلبية هي التي تفسر بالأحرى الاختلاف بل وجود الاعتراف بالمؤسسات الكنسية أو غيابه. وبوسعنا القول إن المحاولة نفسها لصون المسيحية وضمان استمرارها في كل دولة - أمة، وبالتالي، لمقاومة التمايز الوظيفي الحديث، هي التي كادت تدمر الكنائس في أوروبا.

ولئن كان الاعتراف بالكنيسة يبرر إلى حد كبير أفول الدين الكنسي، فما الذي يبرر كون الأدلة المتوافرة ظلت مغفلة ومحتجبة عن الأنظار طوال هذه الفترة؟ قد يجيب المرء منطقياً بأن الأمر يتعلق بالعامل نفسه الذي يصون ويدعم الطبيعة المسلّم بها لكل نموذج، أي ما دام يوجد إجماع بين الممارسين على أنهم يملكون أصلاً تعليلاً متجانساً ومقنعاً للظاهرة عينها، فلا مبرر للبحث عن تعليلات بديلة حين يبدو أن التعليلات المتوافرة صالحة. لقد قدم النقد التنويري للدين إلى

العلوم الاجتماعية مثل هذا التعليل الذي ظلّ على ما يبدو مقنعاً ما دامت الادعاءات الأساسية الموروثة من عصر التنوير قائمة. ولا ريب في أن التغيرات الدينية والأدلة المضادة السائدة قد أسهمت أخيراً في تقويض النموذج، غير أن معظم الأدلة نفسها لم تبرز للعيان إلا عندما طرحت أسئلة جديدة نتيجة وضع متأزم أو، إذا جاز التعبير، نتيجة أزمة انهيار مباغت للادعاءات الضمنية[60].

نقد الدين في عصر التنوير: إلى حدٍّ ما، أصبح نقد الدين في عصر التنوير، في بلدان كثيرة، نبوءة ذاتية التحقيق، وصار عصر التنوير ونقده للدين أنفسهما ناقلين مستقلين لسيرورات علمنة أينما تحولت الكنائس المعترف بها إلى عقبات أمام السيرورة الحديثة للتمايز الوظيفي. وعلى نقيض ذلك، وحيثما ارتضى الدين نفسه، وربما عزّز التمايز الوظيفي للنطاقات الزمنية عن النطاق الديني، صار التنوير الراديكالي ونقده للدين فائضين، وتحولت أفكار التنوير النيوتوني التي كانت تشكل في إنكلترا العملة المحترمة والمتداولة في الأوساط العلمية ولدى النخب المثقفة، بل وفي البلاط، محرضةً للفتن ومدنسةً للمقدسات في فرنسا وأوروبا القارية الاستبدادية حالما استوردها مونتسكيو وفولتير وغيرهما. وبعد بقاء هذه الأفكار في السرية القسرية ضمن المحافل الماسونية والجمعيات التآمرية عادت للظهور بشكل أكثر تطرفاً، وانتشرت أينما سعت المؤسسات الكنسية لمواصلة فرض سيطرتها الفكرية والسياسية أو المعنوية على الأفراد والمجموعات التي سعت للتحرر من الحكم الاستبدادي والعلاقات الهرمية الاجتماعية أو من أي "وصاية ذاتية الاستهداف"[61].

كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة أبعاد متمايزة بوضوح: بعد معرفي موجَّه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية؛ وبعد عملي - سياسي موجّه ضد المؤسسات الكنسية؛ وبعد ذاتي تعبيري - جمالي - أخلاقي موجّه ضد فكرة الله نفسها. وفي المرحلة المعرفية، كان النقد التنويري موجهاً ضد الأفكار الدينية السائدة التي تصدت لشرعنة المنهجيات العلمية الحديثة ومأسستها. وبما أن العلوم الطبيعية أولاً، والعلوم الاجتماعية والثقافية لاحقاً، اضطرت لإرساء استقلاليتها وشرعيتها ضد التأويلات الدينية - الميتافيزيقية للطبيعة والثقافة والمجتمع، فقد بدأت هذه العلوم تضخّم مزاعمها المطلقة بالتفوّق على الأفكار السائدة السابقة للعلم والقدرة على توفير تأويلات كاملة وحصرية للواقع. وكان لا بد بالضرورة من أن يختفي الدين مع التقدم الحثيث للمعرفة والتعليم والنظريات العلمية إثر اختزاله إلى شكل بدائي سابق للعلم وللمنطق في الفكر والمعرفة. فلسوف يتبدد "ظلام" الجهل والتطير الدينيين متى تعرضا "لأنوار" العقل. ومن

الطبيعي أن مثل هذا النقد للدين أثبت فعاليته بشكل خاص أينما ظلت الكنيسة تلتزم بالمستخلص الميتافيزيقي القروسطي الأرسطي - التومائي، وتقاوم كل الهرطقات المعرفية الحديثة، وتواصل المطالبة بحقوقها المطلقة للسيطرة على التعليم. وكان لا بد من أن تتضاءل أهمية هذا النقد أينما تحرر الدين من ارتباطه بالسكولاستية القروسطية، إما لإقامة صلات جديدة مع العلم الجديد (المستخلص النيوتوني في انكلترا وواقعية الفطرة السليمة الإسكتلندية في أمريكا)، أو للتخلي عن العالم الموضوعي الخارجي للطبيعة والمجتمع كلّياً والبحث عن موقع في العالم الذاتي الداخلي للقلب البشري (الأشكال المتنوعة للدين التقوي والرومنسي)[62].

إلا أن العلم، فور تحرره من التعاطي "كأنما" الله غير موجود، حوّل نهجه الخاص إلى تحليل فرضية وجود الله. وخلّصت التفسيرات "العلمية" الأولى حول أصول الدين البدائي الأول الذي زعم أن كل الأديان اللاحقة انبثقت منه، إلى أن أصل الدين قد يعود إما إلى مخاوف البشر البدائيين وعجزهم أمام قوى الطبيعة، وإلى المحاولات المتلعثمة الأولى للفكر البشري لإدراك النفس البشرية وأحلامها ورؤاها؛ أو إلى محاولات الجماعات البشرية الأولى لإدراك وتصور نفسها. وبالتالي، كان الدين إما فيزياءً بدائية (الطبيعية) أو علم نفس بدائياً (الأرواحية) أو علم اجتماع بدائياً (الطوطمية)، استبدلت كلها لاحقاً حتمياً بالنماذج العلمية الحديثة المناظرة لها[63]. ومع استبدال الأفكار الدينية السائدة بالأفكار العلمية، يصبح العلم لاحقاً، على حد تعبير فيبر، الناقل النهائي لسيرورة التحرر من الأوهام التي أطلقها الدين نفسه بانعتاقه تدريجياً من السحر. وفي الفصل الأخير من هذه السيرورة، تخضع الأفكار العلمية نفسها لسيرورة العلمنة مع تحرر العلم الذي أقرَّ بمحدوديته الذاتية، من "كاريزما العقل" الخاصة به. وفي نهاية هذه السيرورة، يتبين أن الأفكار الخاطئة التي كونها العلم عن نفسه، مثل كونه السبيل إلى الفن الحقيقي وإلى الطبيعة الحقيقية، إلى الله، أو إلى السعادة، هي مجرد أوهام[64].

وفيما كان النقد المعرفي للدين موجهاً ضد مزاعم امتلاك الحقيقة التي نادت بها الأفكار الدينية السائدة، كان النقد العملي - السياسي موجهاً ضد الوظائف الإيديولوجية للمؤسسات الدينية. فقد توصل الفلاسفة، في خضم معاركهم ضد التحالف الاستبدادي بين العرش والمذبح، وبصورة شبه طبيعية، إلى تفسير بديل لأصول الدين المنزل التاريخية. وإذ انبهر الفلاسفة بالديانات الغامضة القديمة وباختبارهم الشخصي للطقوس الباطنية من أجل الانخراط في المحافل الماسونية،

أو اضطرارهم للعمل السري ضمن جمعيات تآمرية، توصلوا إلى تفسير للدين باعتباره مؤامرة تاريخية كبرى حاكها الكهنة والحكام لإبقاء الشعب جاهلاً وخاضعاً ومقموعاً. وكانت عبارة فولتير الشهيرة "فلنسحق الخسيس"(*) بمثابة إعلان حرب على الكنيسة والمؤسسات الكنسية كافة. لقد تلذذ عصر التنوير الراديكالي بفضح زيف النصوص المقدسة، ونعت الشعائر الدينية بالأمراض المعدية، واتهام المؤسسين الدينين بالدجل، ووصف الكهنة بالمنافقين والخمولين والأغبياء أو المنحرفين.

وصارت الأساليب نفسها التي طبقتها العقلانية الكاثوليكية على أشكال التطير الدينية الشعبية، واعتمدتها البروتستانتية المتطرفة ضد البابوية، تستعمل ضد الدين المُنَزّل وضد أي شكل من أشكال الإكليريكية. وبين أشكال الدين الثلاثة التي قام جان جاك روسو بتحليلها - "دين الانسان"، و"دين المواطن"، و"دين الكاهن" - يعتبر الشكل الثالث هو "السيئ بصورة جلية للغاية بحيث لا داعي لإضاعة الوقت في إثبات مساوئه"[65]. وفي الواقع، يشكل حضور المناهضة للإكليريكية أو غيابها أفضل مؤشر على ملاءمة النقد السياسي للدين وفعاليته في أي بلد من البلدان.

لقد أجمعت كل فروع الحركة التنويرية على أن "دين الكاهن" هذا، أي الكنيسة الكاثوليكية والكنائس المعترف بها كافة، محكوم بالاندثار مع سقوط النظام القديم وإرساء الحريات السياسية. غير أن بعض التيارات في الحركة التنويرية تريّث خشية العواقب التي قد يؤدي إليها مجتمع بلا دين. فالتيار المحافظ، وأفضل من يمثله فولتير الربوبي الذي أدرك نتائج الخطاب الإلحادي والفِسْقي على مروِّجيه، نادى بالنظرية القديمة للحقيقة المزدوجة، في محاولة لصون المسافة القديمة بين النخب المثقفة الغنوصية والجماهير المتطيرة. أما التيار الليبرالي، وبالرغم من تأييده لـ"دين الإنسان"، فقد ارتضى أي ديانة ما دامت لا تحظى باعتراف الدولة ولا ترتبط بالاقتصاد - أي ما دامت مخصخصة. واعتبر السياسيون والمقاولون الليبراليون أن الدين بهذا الشكل يصبح مفيداً. وعموماً، لم يجد المفكرون الليبراليون التنويريون أي صعوبة في اعتبار الواقع الديني الحديث موصوفاً بأمانة في الفقرة المشهورة التالية لجيبون حول الدين القديم: "إن الأشكال المختلفة من العبادة التي سادت في العالم الكاثوليكي، كانت تستوي كلها في صحتها بالنسبة إلى الناس؛ وتستوي في زيفها بالنسبة إلى الفيلسوف؛

(*) Ecrasez l'infâme (وردت في النص الأصلي بالفرنسية) (المترجم).

وتستوي في فائدتها بالنسبة إلى القاضي"[66].

وثمة تيار آخر تبلور لاحقاً في السوسيولوجيا الدوركهايمية المدركة للنتائج غير المنطقية وغير المتضامنة لمجتمع لا تحكمه سوى المعايير النفعية والمصلحة الذاتية الأنانية، نادى بالحاجة إلى "دين مدني" علماني يؤدي وظيفة مجتمعية معيارية - اندماجية. وتجدر الإشارة إلى أن الماديين الراديكاليين وحدهم من أتباع هولباخ وماركس اتبعوا النتائج المنطقية لإلحادهم. وكان أتباع هولباخ مقتنعين بأن الحاكم الزمني، من خلال إدارة الألم والمتعة، يستطيع الاستغناء عن الحاجة إلى الشرعية الدينية أو الاندماج المعياري. فالضامن الأخير للنظام الاجتماعي ليس الكاهن بل الجلاد[67]. واعتبر ماركس، إذ اعترف بأن الدين ليس العقيدة الإيديولوجية للطاغية وحسب بل "تنهيدة المخلوق الخاضع" و"الوعي المقلوب لعالم مقلوب"، بأن الحاجة لقمع الدولة، والحاجة للعزاء الديني، والحاجة لوعي زائف سوف تستمر ما دام مصدرها المشترك، أي المجتمعات الطبقية. و"مهمة التاريخ" تقوم على المضي في سيرورة العلمنة التي باشرها التطور الرأسمالي حتى اكتمالها لبناء مجتمع اشتراكي عقلاني تماماً سوف "ينزع حجاب التصوف" و"لا يقدم للإنسان سوى علاقات واضحة تماماً وعقلانية مع بني جنسه ومع الطبيعة"[68].

غير أن نقد ماركس للدين ينطلق أصلاً من "المنحى الانثربولوجي للمسألة الدينية"[69]. وهذا المنحى الذي يعتبر الإنسان مركز البشرية قد طوّره أولاً الهيغليون اليساريون، وبصورة أكثر تحديداً في نظرية فويرباخ حول الدين بوصفه "إسقاطاً" و"استلاباً ذاتياً"، ثم تابعه ماركس ونيتشه وفرويد في ثلاثة اتجاهات مختلفة في معرض نقدهم للدين، ليبرز مجدداً في بدايات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت[70]. ولا عجب ربما في أن يبرز النقد الذاتي والجمالي والأخلاقي ويكون الأكثر فعالية في ألمانيا اللوثرية، فيما ازدهرت الانتقادات السياسية في فرنسا الكاثوليكية، ونوعاً ما في فترة متأخرة وبشكل أقل حدةً في إنكلترا الأنجليكانية. ففي نهاية المطاف، كان لوثر في الرسالة التي وضعها بعنوان حرية المسيحي الفرد هو الذي أحدث صدعاً جذرياً بين مملكة الحرية ومملكة اللاحرية، مخصصاً الحرية للإنسان "الداخلي"، للنطاق "الداخلي" للفرد، بينما يخضع الإنسان "الخارجي" بصورة لا تقبل المعالجة لنظام القوى الدنيوية[71]. وقد ترك عالم المجتمع والطبيعة الخارجي حرفياً إلى الشيطان، فيما خضع الدين لسيرورة واضحة من الانطوائية الذاتية. فاللوثرية بانكفائها إلى النطاق التعبيري الذاتي الداخلي، وتحولها إلى دين القلب التقوي، تحصنت نسبياً أمام النقد

العلمي للآراء الدينية السائدة والنقد السياسي للمؤسسات الكنسية. فقد كان نطاق السياسة بالفعل نطاق العنف والشر. والكنيسة اللوثرية، بصفتها كنيسة دولة، شاركت كذلك في هذا النطاق، ولكن اللوثرية أدخلت مبدأ الأخلاق المزدوجة، الزمنية بالنسبة إلى نطاق "المنصب" الخارجي، والمسيحية بالنسبة إلى النطاق "الداخلي" للفرد، بحيث تأمنت حرية "العبادة الداخلية"[72].

لئن لاقت دراسة فويرباخ بعنوان **جوهر المسيحية**، كما أشار إنغلز، استحساناً كبيراً لدى صدورها، وأحدثت على قرائها تأثيراً تحريرياً، وعلى الهيغليين اليساريين بالتأكيد[73]، فلأنها قد عبرت بأبسط المفردات وأقلها غموضاً عن تجربة كانت واسعة الانتشار ولكن غير موصوفة بالألفاظ. وتقوم هذه التجربة على أن جوهر المسيحية هو البشرية، وأن اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، وأن موضوع الدين، أي الله، مجرد تعبير عن جوهر الإنسان. ويشدد فويرباخ على أن نقطة الانطلاق في إلحاده ليست المسلّمة الوضعية المعرفية ومفادها أن "الدين" عبثية وعدم ومجرد وهم، ولا المسلّمة السياسية المناهضة للإكليروس ومفادها أن الدين مؤامرة كهنوتية، أو أن الأناجيل منحولة و"حياة المسيح" أسطورة، بل الأحرى، الاعتراف بأن الدين نفسه يعلّمنا الإلحاد، بما أن "الدين نفسه... في قلبه، وفي جوهره، لا يؤمن بغير الحقيقة وبألوهية الطبيعة البشرية"[74]. وعلاوة على ذلك، أضاف فويرباخ أنه لا يأتي بجديد نظراً لأن "اللاهوت تحول منذ وقت طويل إلى أنثروبولوجيا". وكان لوثر قد حوّل أصلاً الانتباه من جوهر الله الكياني إلى ماهية الله بالنسبة إلى الإنسان، أي الخريستولوجيا(*)، واختزل شلايرماخر الدين إلى مجرد "إحساس". ولا يمكن أن تكون نتائج مثل هذا الاختزال، كما أشار هيغل في معرض نقده لفكر شلايرماخر، ذوبان الدين والله والتجربة الدينية في ذاتوية بحتة[75]. وفي الواقع، لا يمكن لأي لاهوت ينطلق من حالات إنسانية ذاتية إلا أن ينتج آراء أنثروبولوجية. وبالتالي، استنتج فويرباخ أن الدين هو "الكشف المهيب عن كنوز الإنسان المخفية، وتجلي أفكاره الحميمة، والبوح الصريح بأسرار عشقه"[76].

"لإغناء الله، على الإنسان أن يكون فقيراً، ولكي يكون الله كل شيء، على الإنسان أن يكون لا شيء"[77]. كان هذا سر القدرة الإلهية المطلقة والعجز الإنساني، وقد آن أوان أن يطالب البشر باسترجاع الجوهر الذاتي الاستلاب الذي

(*) الخريستولوجيا هي اللاهوت الذي يختص بيسوع المسيح من حيث هو إله وإنسان (المترجم).

أسقطوه على السماوات. وآن الأوان للحد من نكران الملذات، والزهد الديني اللاغي للذات بكل أشكاله. وقد رأى ماركس الشاب أن "المسألة لم تعد تتعلق بعد اليوم بصراع الإنسان العلماني مع الكاهن الموجود خارج ذاته، بل بصراعه مع الكاهن الموجود داخل ذاته، مع طبيعته الكهنوتية"[78]. وإذا كان "الدين حلم العقل البشري"، كما قال فويرباخ، فليس النقد الوضعي للاهوت هو النهج الملائم لنقد الدين بل التأويل النفسي - التحليلي للأحلام. لقد آن الأوان، كما قال فرويد، للإقرار بأن الأوهام الدينية تعبّر عن رغبات بشرية قوية تتوق للإشباع، وبأن الدين بوصفه "عُصاباً استحواذياً شاملاً" يقوم على قمع الدوافع الغرائزية وتحويلها. آن الأوان للبشرية لأن "تبلغ سن الرشد"، وتتخلى عن نرجسيتها الطفولية، وتقبل مبدأ الواقع، وتتصالح مع الثقافة، وتتجاوز كل الاستياءات الناجمة عن أشكال الحرمان والتحكم بالغرائز التي تتطلبها هذه الثقافة[79].

ويتوصل نيتشه، من خلال نهجه القائم على الاستبطان النفسي العميق، إلى استنتاجات مشابهة في راديكاليتها ولكن مختلفة. فالمسألة لم تعد تتعلق بمجرد إلحاد علمي وبالنضوج الضروري للاستغناء عن الدين وعن السلطة الأبوية البديلة. فالحقيقة العارية التي كشف عنها النقاب أصل الأخلاق(*)، والتي يصعب القبول بها أكثر من مبدأ الواقع الفرويدي والحقائق العلمية كافة، هي أن بنية الحضارة الحديثة برمتها وأخلاقياتها العلمانية العقلانية ودينها البشري ليست سوى شكل معلمَن من اليهودية - المسيحية - أحذق انتقام لتلك الطبقة الكهنوتية المغلقة التي أثبتت أنها مؤلفة من مشعوذين لا نظير لهم بوصفهم وسطاء الهستيريا المعدية للمثال الزهدي ومحوِّلين لمجرى الاستياء[80]. ولهذا السبب تحديداً ما كان بالإمكان للمحيط الشاسع المتروك فارغاً بسبب موت الله أن يُملأ بالبشر فقط. لذا، فوحدها ولادة الإنسان المتفوق، الإنسان الذي يتحلى بضمير متجاوز للأخلاق ما وراء الخير والشر، من شأنها التغلب على العدمية وتفادي الكوارث الوشيكة التي تتربص بالمجتمعات الحديثة.

إن كل مفكري التنوير ومناهضة التنوير في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر، في معارضتهم للمحاولة الاضطرارية التي قام بها هيغل من أجل إرساء مستخلص مسيحي - فلسفي، سلّموا ببساطة، على غرار فويرباخ، بأن:

"المسيحية في الواقع اختفت منذ وقت طويل، لا من العقل وحسب بل من

(*) كتاب. وقد صدر بالعربية تحت عنوان: فردريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981) (المترجم).

حياة البشر، وهي مجرد فكرة ثابتة، تتناقض تناقضاً صارخاً مع شركاتنا للتأمين على الحياة وضد الحريق، وسككنا الحديدية وعرباتنا البخارية ومعارضنا للرسم والنحت ومعاهدنا العسكرية والصناعية ومسارحنا ومتاحفنا"[81].

في مثل هذا العالم، مهما كانت بقايا الدين، إن وجدت، فقد أصبحت غير "مرئية" لشدة ذاتيتها وخصخصتها، أي هامشية وغير ذات صلة مجتمعياً.

3 - خصخصة المقولة الدينية

تتضمن أعمال توماس لوكمان ونيكلاس لوهمان أعقد الصياغات وأكثرها منهجية لخصخصة المقولة الدينية. وترى مقولة الخصخصة في منطلقها وفرضياتها الأساسية أن سيرورة العلمنة قد أخذت مجراها إلى حدٍّ كبير، وأن هذه السيرورة "لا عودة عنها" على الأرجح، وأن نتائجها بالنسبة إلى الدين المسيحي أو أي دين آخر هي تلك التي لخَّصها فولفغانغ شلوشتر في مقولتين:

في ما يتعلق بالمواقف الفكرية السائدة، تعني العلمنة المكتملة كلياً أن المعتقدات الدينية أصبحت ذاتية جراء ظهور التأويلات البديلة للحياة، ولم يعد بالإمكان مبدئياً إدراج ذلك في نظرة دينية شاملة.

في ما يتعلق بالمؤسسات، تعني العلمنة المكتملة كلياً أن الدين المتمأسس قد تجرّد من طابعه السياسي جراء تمايز وظيفي للمجتمع، ولم يعد بالإمكان مبدئياً إدراج ذلك من خلال "الدين المتمأسس"[82].

لقد كان لوكمان أول من وضع منهجياً هاتين المقولتين المترابطتين، ثم أعاد لوهمان صياغتهما لاحقاً بلغة نظرية الأنساق.

في كتاب **الدين غير المرئي**، قام لوكمان بتجذير مقولة العلمنة، فجادل أولاً بأن المؤسسات الدينية التقليدية أصبحت، على نحو متعاظم، غير ضرورية وهامشية للآلية التي يعمل بها العالم الحديث، وبأن موقع الدين نفسه لم يعد داخل الكنائس[83]. فقد تراجع البحث في الأزمنة الحديثة عن الخلاص والمغزى الشخصي للوجود لينحصر في النطاق الخاص للذات. ويحاجج لوكمان، مستبقاً التحليلات اللاحقة للنرجسية و"الوعي الديني الجديد"، بأن "التعبير عن الذات" و"تحقيق الذات" أصبحا "الدين غير المرئي" للحداثة. ويرتبط تفسير لوكمان بنظريات تمايز المؤسسات والأدوار. فالتمايز الحديث يؤدي إلى التجزيئية الحادة للميادين المؤسسية المختلفة، فيتحول بموجبها كل ميدان إلى نطاق مستقل محكوم بمعاييره الداخلية "العقلانية وظيفياً". فالشخص بوصفه شخصاً لا يصبح ضرورياً للميادين العقلانية وظيفياً التي تعتمد اعتماداً متزايداً

على أداء الأدوار المجرّدة واللاشخصية القابلة للاستبدال. وبما أن الحياة الاجتماعية للفرد تتحول إلى مجموعة من الأداءات غير المترابطة لأدوار اجتماعية متخصصة ومغفلة، فالتجزيئية المؤسسية تعيد إنتاج نفسها كتجزئة ضمن الإدراك الفردي.

نظراً لكون المؤسسات الدينية تخضع لسيرورة تمايز وتخصص مؤسساتي مشابهة لتلك المتعلقة بالميادين المؤسساتية الأخرى، فإن الأدوار الدينية تصبح كذلك متخصصة، وتتحول إلى "أدوار ثانوية" داخل الضمير الفردي. وكلما تحدّد أداء الأدوار غير الدينية بواسطة المعايير "العلمانية" المستقلة، تضاءلت صحة المطالب الشاملة التقليدية للمعايير الدينية. وبالتالي، "تبقى المشكلة في الاندماج الهادف للأداءات والمعايير الدينية وغير الدينية تحديداً مع مزاعمها الشرعية"[84]. فمن الناحية المبدئية، ثمة حلول نموذجية متعددة لهذه المشكلة تتراوح بين: (أ) "موقف سابق التأمل ينتقل فيه المرء من الأداءات "العلمانية" إلى الدينية بأسلوب روتيني"، إلى (ب) إعادة تكوين تأملية للتدين الفردي بعد شيء من البحث، و(ج) تبني أنساق القيم "العلمانية" المتنافسة[85]. ومن الأهمية بمكان أن الفرد يستطيع، وعلى هذا النحو، لا بد من أن يختار، ضمنياً على الأقل، أحد هذه الحلول. وبغض النظر عن الخيار، سوف يكون الحل، بالتالي، حِلاً فردياً. وبالمقابل، فالخيار الحرّ يحدّد موقف المستهلك الذي يتخذه الفرد "المستقل ذاتياً" إزاء مجموعة أوسع من الخيارات. ويواجه الفرد، بوصفه مشترياً، تنوعاً واسعاً من التصورات "الدينية"، الدينية التقليدية منها والعلمانية الجديدة على حدّ سواء، تقوم وكالات خدمات متخصصة بتصنيعها وتعليبها وتسويقها، فيبني الفرد من خلالها نظاماً خاصاً وهشاً بالضرورة من المعاني النهائية ويعيد بناءه، إما بمفرده أو بالمشاركة مع ذوات تتشابه معه فكرياً.

وإنه لذو دلالة بالنسبة إلى بنية العالم الحديث أن هذا البحث عن المغزى الذاتي مسألة شخصية بحتة. فالمؤسسات "العامة" الأولى (الدولة والاقتصاد) لا تعود بحاجة للإبقاء على عالم مقدّس أو على موقف ديني عالمي عام أو تكترث للقيام بذلك. وبعبارة أخرى، لا تحتاج المجتمعات الحديثة إلى الانتظام في "كنائس"، بالمعنى الدوركهايمي، أي، على شكل جماعات أخلاقية يوحِّدها نظام مشترك من الممارسات والمعتقدات. فالأفراد يتابعون وحدهم مساعيهم الخاصة لتجميع الأجزاء والتوصل إلى كلٍّ واحد يكتسب مغزى ذاتياً. وكون الأفراد أنفسهم قادرين على دمج هذه الأداءات المتجزئة في "نظام دلالة ذاتية" ليس بمسألة ذات أهمية بالنسبة إلى المؤسسات الاقتصادية والسياسية المهيمنة ما دام

ذلك لا يسيء، على الأقل، إلى فعالية عملها بالمقابل. وفي مطلق الأحوال، إنه لمن غاية البداهة أن تتمكن الأسواق الرأسمالية والأنظمة الإدارية من التعايش مع الكثير من "التفسخ" الفردي والاجتماعي قبل التوصل إلى أزمة اندماج اجتماعي دوركهايمية. وفضلاً عن ذلك، يبين لوكمان كيف يصلح حكماً التقديس الحديث "للاستقلالية الذاتية" وانكفاء الفرد نحو النطاق الخاص لشرعنة "استقلالية المؤسسات الأولى" وتعزيزها. وفي هذا السياق، أصاب دوركهايم إذ اعتبر "عبادة الفرد" نتاجاً اجتماعياً، والشكل الاجتماعي الجديد للدين الذي أوجدته المجتمعات الحديثة لنفسها. ولكن لوكمان يشير إلى أن "إضفاء صفة مقدسة على الذاتية المتعاظمة للوجود البشري لا يدعم العلمنة وحسب بل كذلك ما ندعوه لأنسنة البنية الاجتماعية"[86]. ويخلص لوكمان إلى ملاحظة متشائمة مفادها أن "لا عودة عن" هذه النزعات الحديثة "اللاغية للجانب الإنساني" وإن اعتبرها المرء مرفوضة.

قامت نظرية الأنساق التي وضعها نيكلاس لوهمان بتطوير المقولة الوظيفية التي اقترحها لوكمان. وتميز نظرية لوهمان بين ثلاثة أشكال لتمايز المجتمع (التجزيئية، والتطابقية، والتمايز الوظيفي). وبذلك، تقدم هذه النظرية إجابة مقنعة عن المشكلة التي طرحتها نظرية دوركهايم حول تقسيم العمل. ويبيّن لوهمان الذي يبحث ضمن التقليد الدوركهايمي، أن المجتمعات الحديثة المتمايزة وظيفياً لا تحتاج إلى الاندماج "الإيجابي" المجتمعي المعياري الذي افترضه دوركهايم ولن تتمتع بمثل هذا الاندماج على أغلب الظن[87]. وعلى هذا النحو، فأي نظرية دين حديث تفترض احتمال "ولادة آلهة جديدة" أو "عودة المقدَّس"، أو "الإحياءات الدينية" أو وجود "دين مدني" على أساس حاجة المجتمع الوظيفية للاندماج المعياري هي نظرية تقوم على مقدِّمات منطقية غير صحيحة. ونظرية لوهمان حول التمايز الوظيفي تصلح كذلك لتفسير السبب الذي يجعل خصخصة الدين نزعة طاغية في الحداثة. وفي الواقع، تصبح سوسيولوجيا الدين لدوركهايم من مثل هذا المنظور غير ذات صلة لإدراك الدين في العالم الحديث.

إلا أن نظرية الخصخصة ومقولتها تصبحان إشكاليتين لدى تطبيقهما تطبيقاً يحوِّل مقولة الخصخصة من نظرية تجريبية قابلة للاختبار والتزوير لدراسة النزعات التاريخية السائدة إلى نظرية معيارية توجيهية حول المسلكية الضرورية للمؤسسات الدينية في العالم الحديث. ولعل تحليل شلوشتر لـ"لامعكوسية العلمنة" يصلح لتوضيح المخاطر التي يتضمنها مثل هذا الاستغلال لنظرية التمايز الوظيفي. فبناءً على هاتين المقولتين المذكورتين أعلاه، يطرح شلوشتر السؤالين التاليين:

1 - هل توجد مقاومة دينية مشروعة للآراء العلمانية السائدة تتجاوز كونها مجرد رفض القبول بنتائج عصر التنوير؟

2 - هل توجد مقاومة دينية مشروعة للاتسييس، مقاومة تتجاوز كونها مجرد تمسك بالامتيازات الموروثة[88]؟

وجوابي عن هذين السؤالين، بالاستناد إلى الأدلة التجريبية التي سوف أعرضها في الحالات الدراسية الخمس، هو الإيجاب غير المشروط. ولا يعني ذلك أن الأدلة تدعم مقولة معكوسية العلمنة، بل يعني فقط أن صياغة السؤالين تحكم مسبقاً على العلاقة بين الآراء العلمانية السائدة وعصر التنوير، والعلاقة بين التسييس الديني والمخاطر المحدقة بالتمايز الوظيفي. إن نظرية لا تتمتع بالمرونة الكافية لتعليل احتمال كون بعض الآراء العلمانية السائدة مناهضة بالفعل للفكر التنويري وكون المقاومة الدينية في مثل هذه الحالات مشروعة ومؤيدة للفكر التنويري ليست نظرية معقدة بما فيه الكفاية للتعاطي مع "المصادفات" التاريخية لحداثة غير منتهية بعد ولعلمنة غير مكتملة بعد.

في الواقع، يجب ألاّ تنطلق النظرية من مقدمة ترى أنه "لا بد من وجود توتر ونزاع أساسيين بين رأي ديني وعلماني، وسلوك إنساني ديني وعلماني"[89]. وبوسعنا القول بشيء من الثقة إن "الأصوليين" الدينيين و"الإنسانويين العلمانيين" الأصوليين يشكلون حالياً، في أمريكا على الأقل، أقليات معرفية، وأن أغلبية الأمريكيين يميلون إلى اعتناق المذهب الإنساني، أي أنهم متدينون وعلمانيون في آن. فلا بد من إعادة صياغة نظرية العلمنة بحيث يكف هذا الواقع التجريبي عن كونه مفارقة. وإذا كان الصراع، كما يعترف شلوشتر نفسه، قد تضاءل و" تداعت خطوط الجبهة القديمة إلى حدٍّ كبير"، فذلك لم يحصل فقط لأن الفكر التنويري قد فقد شيئاً من جانبه الأصولي المناهض للدين، جراء الإحباط الذي أصاب كاريزما العقل الخاصة به. لقد كان التقارب متبادلاً لأن الدين غالباً ما كان وما زال حصناً بمواجهة "جدلية التنوير" وحامياً لحقوق الإنسان والقيم الإنسانية ضد النطاقات العلمانية ومطالبها المطلقة بالاستقلالية الوظيفية الداخلية[90]. والحق يقال إن الدين قد يصلح كذلك حصناً ضد مزاعم نظرية الأنساق بأن المَفْهمات الإنسانوية الذاتية المرجعية هي مغالطات نظرية، أي أن الدين قادر على التصدي لكلّ مقولات ما بعد الإنسانية وما بعد التاريخ.

ولا بد كذلك من أن تكون نظرية العلمنة معقدة بما فيه الكفاية لتعليل "المصادفة" التاريخية باحتمال وجود أشكال مشروعة للدين "العام" في العالم الحديث، تضطلع بدور سياسي ليس بالضرورة دور اندماج مجتمعي "إيجابي"؛

وباحتمال وجود أشكال من الدين "العام" لا تهدّد بالضرورة التمايز الوظيفي الحديث؛ وباحتمال وجود أشكال من الدين "العام" تسمح بخصخصة الدين وبتعدد المعتقدات الدينية الذاتية. ومن أجل مَفْهَمة مثل هذه الاحتمالات، تحتاج نظرية العلمنة إلى مراجعة ثلاثة أحكام من أحكامها المسبقة الخاصة المستندة إلى التاريخ - أي المتمحورة حول العرق، وهذه الأحكام المسبقة الثلاثة هي التالية: انحيازها للأشكال الدينية البروتستانتية الذاتية؛ انحيازها للمفاهيم السياسية "الليبرالية" وتلك المتعلقة "بالنطاق العام"؛ وانحيازها إلى الدولة - الأمة ذات السيادة بوصفها وحدة التحليل المنهجية.

وخلافاً للتمايز العلماني الذي يظل نزعة بنيوية صالحة لتحديد بنية الحداثة بحد ذاتها، تعتبر خصخصة الدين خياراً تاريخياً، وبالتحديد "خياراً أولوياً"، ولكنه خيار على الرغم من ذلك. فالخصخصة لها الأولوية داخلياً من ضمن الدين كما يتجلى ذلك بوضوح من خلال نزعات التقوية العامة، وسيرورات التفرد الديني والطبيعة الانعكاسية للدين الحديث. فالخصخصة مقيدة خارجياً بنزعات التمايز البنيوية التي ترغم الدين على البقاء في نطاق ديني محدود ومتمايز، وهي مفوّضة إيديولوجياً من الفئات الفكرية الليبرالية التي تتخلل النظريات السياسية والدستورية الحديثة.

وفي الواقع، لن يستطيع المرء فصل مقولة الخصخصة عن مقولة التمايز، والمباشرة، بالتالي، في التحقق من ظروف الإمكانية للأديان العامة الحديثة إلا من خلال التشكيك بالتمييز الليبرالي بين العام والخاص في صلته بالدين، واقتراح مَفْهَمات بديلة للنطاق العام.

الهوامش

(1) حول "سجال العلمنة" الدائر، قارن من جهة بين دراسات: Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985); Theodore Caplow [et al.], *All Faithful People: Change and Continuity in Middletown's Religion* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983); Andrew M. Greely, *Religious Change in America*, Social Trends in the United States (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), and Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered,* Religion and Political Order; v. 3 (New York: Paragon House, 1989).

ومن جهة أخرى دراسات: Bryan Wilson, "The Secularization Debate," *Encounter,* vol. 45 (1975); "The Return of the Sacred?," *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 18, no. 3 (1979); "Secularization: The Inherited Model," in Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985); Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-dimensional Concept* (London: Sage Publications, 1981), and "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions," in: Hadden and Shupe, eds., Ibid.

(2) للاطلاع على عرض تحليل لمختلف المواقف في السجال الأول حول العلمنة، انظر: Jose Casanova, "The Politics of the Religious Revival," *Telos:* vol. 59 (Spring 1984).

سوف يلاحظ القراء على الفور أن هذه المقالة كانت تشكل الطرح المؤقت الأول لكل القضايا التي قام المؤلف بتوسيعها بصورة أكثر منهجية. وأن موقفه لم يتغير. ولكن العديد من القضايا، لا سيما التمييزات التحليلية التي يعرضها في هذا الفصل، والمناقشة الجديدة للأديان الخاصة والعامة لم تكن واضحة بالنسبة إليه في ذلك الحين.

(3) ليست التمييزات بالطبع تحليلية فقط، فهي دائماً محاولات لإدراك الواقع نفسه واستيعابه وترتيبه وتنظيمه بأسلوب معين. وللاطلاع على دراسة تمايزية دقيقة، انظر: Eviatar Zerubavel, *The Fine Line: Making Distinctions in* Everyday *Life* (New York: Free Press, 1991).

(4) حول مفهوم العلمنة، انظر: Hermann Lübbe, *Säkularisierung; Geschiste eines Ideenpolitischen Begriffs,* 2, unverand. aufl. (Freiburg: K. Alber, [1965]); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age,* translated by Robert M. Wallace, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1983); David Martin, "Secularization: The Range of Meaning," in: David Martin, *The Religious and the Secular; Studies in Secularization* (New York: Schocken Books, [1969]), and Peter L. Berger, The *Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

اعترف تالكوت بارسونز الذي يعتمد في استخدامه الخاص لمصطلح "العلمنة" تحليل ماكس فيبر بأنه "كان متناقضاً عمداً في إسناده إلى مفهوم العلمنة ما اعتبر نقيضه في أغلب الأحيان، أي ليس غياب الإلتزام بالقيم الدينية أو ما شابه بل مأسسة تلك القيم وغيرها من مقومات التوجه الديني في الأنظمة الثقافية والاجتماعية المتطورة". انظر: Talcott Parsons, *Action Theory and The Human Condition* (New York: Free Press, 1978), p. 241, note no. 11.

(5) لا عجب بالتالي في أن يكون دافيد مارتن قد دعا إلى إلغاء المفهوم كلياً. ولحسن حظ علم الإجتماع، لم يعمل بنصيحته، ونشر بعد عشر سنوات دراسة تبقى أفضل تحليل تاريخي مقارن للأنماط المختلفة من العلمنة في أوروبا والولايات المتحدة. انظر: David Martin: "Towards

Eliminating the Concept of Secularization," in: Martin, Ibid., and *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978).

(6) لم يكن توضيح هذه المفاهيم ضرورياً لو لم يختزل علماء اجتماع الدين معنى المفهوم اختزالاً بحيث أصبحوا مقتنعين بأنهم أثبتوا أن العلمنة أسطورة حالما استطاعوا تبيان أن لا مؤشر من "مؤشرات" العلمنة المزعومة في الولايات المتحدة على الأقل، كعدد الكنائس بالنسبة للفرد الواحد، والإنتساب إلى الكنيسة، وحضور القداس، والتبرعات المالية لنصرة القضايا الدينية، يوضح أي نزعة انحسارية على المدى الطويل. وهذا هو السبب الوحيد الذي يجعل من الضروري تحديد السبب التاريخي الذي قد يراه بعضهم عادياً. إلا أنني أريد التشديد على أن أولئك الذين إما يجهلون وإما نسوا الطبقات العديدة من الترسبات التاريخية المتراكمة في هذا المفهوم، وأولئك الذين يعتقدون أن التفاصيل المعروضة في هذا السياق هي أحداث بنيوية فوقية غير ذات صلة، بوسعهم أن يجيزوا لأنفسهم تجاهل مفهوم العلمنة. أما الباقون، أولئك الذين يهتمون "بأصل" و"علم آثار" الحداثة وما بعد الحداثة، فقد يعثرون خلف البقايا الدلالية على دليل على "نظام الأشياء".

(7) كوننا نشهد اليوم إعادة استملاك المؤسسات الكنسية لبعض هذه الوظائف، بعد تخلي الدولة أو المؤسسات الزمنية الأخرى عنها، قد يعتبر إشارة إضافية إلى التغيير الحاصل في الحدود بين النطاقين الديني والزمني، وكذلك الحدود بين النطاقين العام والخاص.

(8) لا تدعي إعادة البناء هذه الدقة التاريخية أو الشمولية الكافية، بل تفيد فقط كنقطة انطلاق لنظريات علمنة قائمة تاريخياً سوف تبدو خلافاً لذلك تجريدية للغاية. وفي ما يلي بعض الدراسات التي اعتمد عليها المؤلف للحصول على المعلومات التاريخية أو التي أثرت في دراسته لهذه المسائل:
Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon; with an introductory note by Charles Core..., Halley Stewart publications; I, 2 vols. (New York: Macmillan, 1931); M. D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century; Essays on New Theological Perspectives in the latin West*, with a pref. by Etienne Gilson, selected, edited, and translated by Jerome Taylor and Lester K. Little (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1968]); R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Pelican History of the Church; 2 ([Harmondsworth, Eng]: Penguin Books, [1970]); Max Weber, "Political and Hierocratic Domination," in: Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators, Ephraim Fischoff...[et al.] (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), vol. 2; Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, 2 vols. (Oxford: B. Blackwell, 1968); Ernst .H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957); Werner Stark, *The Sociology of Religion: a Study of Christendom* (New York: Fordham University Press, 1966-), vol. 1: *Established Religion*, and vol. 3: *The Universal Church;* Gerd Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, translated by R. F. Bennett, Harper Torchbooks (New York: Harper & Row, [1970]); Brian Tierney, *The Crisis of the Church and State, 1050-1300* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973); John. A. F. Thomson, *Popes and Princes, 1417-1517: Politics and Polity in the late Medieval Church*, Early Modern Europe Today (London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1980); Geoffrey Barraclough, *The Medieval Papacy*, Library of World Civilization (New York: Norton, 1979); and Benjamin Nelson, *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations: Selected Writings*, edited by Toby E. Huff (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981).

(9) انظر إحدى الدراسات الكلاسيكية حول الحركات الدينية المتطرفة: Norman Cohn, *The Pursuit of*

the Millennium; Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, rev. and expanded ed. (New York: Oxford University Press, 1970).

(10) للاطلاع على مجلد يعرض الوضع الراهن للدراسات حول بعض هذه المسائل، انظر:
Philippe Ariès and Georges Duby, eds., *A History of Private Life*, 5 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987-1991), vol. 2: *Revelations of the Medieval World*, edited by Georges Duby.

وللاطلاع على ميدان " الدين الشعبي" الذي يلاقي حالياً رواجاً واسعاً، انظر: James Obelkevich, *Religion and the People, 800-1700* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979); François-Andre Isàmbert, *Le Sens du sacré: Fête et religion populaire*, le sens commun (Paris: Editions de minuit, 1982); Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, translated by John and Anne Tedeschi (New York: Penguin Books, 1982); *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, translated by John and Anne Tedeschi* (New York: Penguin Books, 1985), and William A. Christian, Jr.: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), and *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

(11) حول الإيمان وعدم الإيمان في أوروبا بدايات النهضة، انظر: Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), and Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, [1971]).

(12) للاطلاع على قائمة بأهم النصوص الأساسية حول بدايات علوم اجتماع الدين، انظر:
Norman Birnbaum [and] Gertrud Lenzer, comps., *Sociology and Religion: A Book of Readings* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1969]).

(13) Talcott Parsons, " The Theoretical Development of the Sociology of Religion," in: Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, rev. [2nd ed.] (Glencoe, IL: Free Press, [1954]).

(14) يتكرر في كتابات دوركهايم أن العلمنة مصدر السيرورة الكونية للتمايز ونهايتها. فدوركهايم يرى أن الدين مصدر المجتمع، و"التعبير المركز عن الحياة الجماعية برمتها" الذي "انبثقت منه كل المؤسسات الإجتماعية الكبرى تقريباً". وباستثناء الأنشطة الاقتصادية التي تبدو ظاهرياً المملكة الدينية بامتياز، "ولّد الدين كل ما هو أساسي في المجتمع". انظر: Emile Durckheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, [1965]), p. 466.

وتقوم مهمة علم الاجتماع، بوصفه علم الأخلاق، على إرساء الأسس العقلانية للمجتمعات العلمانية الحديثة. ويعتبر دوركهايم أن الوظيفة التي تضطلع بها تحديداً دراسة الدين هي الكشف عن الجوهر الاجتماعي الأصيل للدين، أي جوهر المجتمع، بغية فصله عن رموزه الدينية وإعادة إنتاجه في شكل علماني وعقلاني بدون وسائط ميثولوجية. وللاطلاع على أوضح "بياناته العلمانية"، انظر:
Emile Durckheim, " Introduction: Secular Morality," in: Emile Durckheim, *Moral Education; a Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, foreword by Paul Fanconnet; translated by Everett K. Wilson and Herman Schnurer; edited, with a new introd. by Everett K. Wilson, A free Paperback (New York: Free Press, [1973]).

(15) يحاجج لوكمان، على الرغم من إقراره بأن لنظرية العلمنة نقاطاً مرجعية تجريبية أيضاً، "بأنها هي أساساً تعليل ميثولوجي لنشأة العالم الحديث". انظر: Thomas Luckmann," Theories of Religion and Social Change," *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 1 (1977).

(16) Durckheim, *The Elementary Forms of the Relegious life*, p. 475.

وأكثر التحليلات تفصيلاً لنظرية دوركهايم حول الدين هي الدراسة التالية: W. S. F. Pickering, *Durckheim's Sociology of Religion: Themes and Theories* (London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1984).

(17) Max Weber: "Science as a Vocation," and " Religious Rejections of the World and Their Directions," in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946).

وأفضل دراسة لعلم اجتماع الدين الذي وضعه فيبر وأكثرها تفصيلاً وشمولاً هي الدراسة التالية:
Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, translated by Neil Solomon (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).

(18) وأشهر صياغات نظرية العلمنة في الستينيات تلك التي اقترحها برايان ويلسون:
Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, New Thinker's library (London: Watts, 1966); Berger, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion;* Thomas Luckmann, The *Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, [1967]); Joachim Mattles, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Hamburg: Furche, 1964), and Sabino S. Acquaviva, *L'Eclissi del Sacro Nella Civiltà Industriale*, 2nd ed. Milan: Edizioni di Comunità, 1966).

وقد جاءت الإنتقادات الأولى من جانب: Martin, *The Religious and the Secular*, and Andrew M. Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion* (New York: Schocken Books, [1972]).

(19) التحديث مفهوم ونظرية إشكاليان وزائفان على حد سواء، يرغب بعضهم بدفنهما، ويرغب المؤلف شخصياً بالإبقاء عليهما للأسباب نفسها التي تدفعه للدفاع عن مفهوم العلمنة ونظريتها. انظر:
Immanuel Wallerstein, "Modernization: Requiescat in Pace," in: Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy: Essays*, Studies in Modern Capitalism (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1979), and José Casanova, "Legitimacy and the Sociology of Modernization," in: Arthur J. Vidich and Ronald M. Glassman, eds., *Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Goverments*, Sage Focus Editions; 7 (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1979).

(20) حين ندرج المقولات الاقتصادية والسياسية أو الثقافية الحديثة اليوم، على الرغم من المفارقة التاريخية التي يتضمنها القيام بذلك، في دراسة الواقع القروسطي، تظهر هذه المقولات العلمانية أن الواقع في العالم الزمني القروسطي لم يكن بأي شكل من الأشكال متهيكلاً فقط بالانسجام مع النظرة الدينية الرسمية. فقد كانت ثمة ثقافة إقطاعية فروسياً وبلاطياً تتمتع بدينامية "تحضرية" خاصة بها وثقافة "بلدية" في المدن الحرة تتمتع بدينامية "برجوازية" خاصة بها. وقد نوسع المفارقة التاريخية بحيث نقلب النظام رأساً على عقب لنبين أن النظام التصنيفي الرسمي لم يكن سوى البنية الفوقية الدينية للقاعدة الاقتصادية الحقيقية. والفضل للرأي المتبصر التاريخي-المنهجي الذي اقترحه ماركس، والمعروض في كتابه Grundrisse في توضيح أن الحاضر كان مفتاح الماضي، لا العكس، وأن الحداثة البرجوازية أتاحت لنا للمرة الأولى أن نرى الماضي بطريقة لم يكن قادراً على أن يرى نفسه بها إطلاقاً. انظر: Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, translated with a forword by Martin Nicolaus, Marx library (New York: Vintage Books, [1973]), pp. 104-108.

(21) Weber, "Religious Rejections of the world and Their Directions, " p. 336

(22) للاطلاع على تحليل مفحم من مثل هذا المنظور، انظر: Charles Tilly, *Coercion, Capital, and*

European States, AD 990-1990, Studies in Social Discontinuity (Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990).

(23) لقد قدم نيكلاس لوهمان أكثر الصياغات منهجية لنظرية وظيفية للدين على امتداد هذه السطور. انظر دراسته: Niklas Luhmann, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, translated with an introduction by Peter Beyer, Studies in Religion and Society; v. 9 (New York: E. Mellen Press, 1984).

(24) من أجل هذا النقاش، لا داعي للخوض في مسألة الاستمراريات التاريخية المحتملة بين السيرورات الحديثة للعلمنة وسوابقها التاريخية في عصر النهضة، وأواخر القرون الوسطى، إلخ.، ولا في العلاقة بين المَفْهم في هذا السياق أساساً كسيرورة تاريخية للعلمنة، والسيرورات الإنمائية للعلمنة من منظور كوني - تاريخي.

(25) طالما كانت وحدة المسيحية محض خيال بالطبع، على الأقل منذ الانشقاق بين بيزنطية وروما. فقد **زعمت "روما الثانية" أولاً (بيزنطية) ثم روما الثالثة (موسكوفيا) أنهما الوريثتان الحقيقيتان "للعقيدة** القويمة" المسيحية. انظر: Steven Runciman: *The Byzantine Theocracy*, Weil Lectures; 1973 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1977), and *The Orthodox Churches and the Secular State*, Sir Douglas Robb Lectures; 1970 ([Auckland]: Auckland University Press, [1971]), and Nicholas Zernov, *Moscow, The Third Rome* (New York: AMS Press, [1971]).

(26) **يؤيد هذا الرأي أو كان يؤيده معظم المدافعين عن الكاثوليكية الذين اتهموا البروتستانتية سابقاً بفتح الأبواب أمام كل آفات الحداثة وهرطقاتها. كما يؤيده كل المجاهرين بعلمانيتهم الذين يواجهون** صعوبة في القبول بالفكرة القائلة إن الدين قد يكون أحدث أثراً "إيجابياً" في أشكال التنمية "التقدمية". ويندرج في هذه الفئة كذلك معظم المؤرخين الاقتصاديين لا سيما منتقدي "مقولة الأخلاق البروتستانتية".

(27) هذا هو أساساً الرأي الماركسي حول البروتستانتية بالرغم من تعدد أشكاله. انظر: Frederick Engels, *The Peasant War in Germany*, [translated from the German by Moissaye J. Olgin], New World Paperbacks; NW-56, [new ed.] (New York: International Publishers, [1966]).

(28) يمثل هذا الرأي تيار فكري كامل، بروتستانتي بالدرجة الأولى، بدءاً من **الكتابات اللاهوتية الأولى** لهيغل مروراً بمحور فيبر - ترولتش وصولاً إلى التأويل المتطرف لبارسونز حول المجتمع الصناعي الحديث بوصفه مأسسة للمبادئ المسيحية. انظر: T. Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society," in: Edward Tiryakian, ed., *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change; Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin* ([New York]: Free Press, [1963]).

كما تقوم على هذا التيار العلوم اللاهوتية العلمانية الحديثة بدءاً من ديتريش بونهوفر مروراً بفريدريش غوغارتن وصولاً إلى "**المدينة العلمانية**" لهارفي كوكس ولاهوت "موت الله". وفي نهاية المطاف، يمثل هذا التيار الفكري نظرة مسيحية متعلمنة للتاريخ من خلال جملة من العقائد المسيحية كالتجسد، والخلق غير المنتهي، والألفية. انظر: Karl Lowith, *Meaning in History; the Theological Implications of the Philosophy of History* ([Chicago, IL]: University of Chicago Press, [1949]).

(29) انظر: John Neville Figgis, *The Divine Rights of Kings*, with three additional essays, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1914); Marc Bloch, *The Royal Touch; Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, translated by J. E. Anderson

(London: Routledge & K. Paul, [1973]), and Stark, *The Sociology of Religion; a Study of Christendom,* vol. 1: *Established Religion.*

(30) انظر: Martin, *A General Theory of Secularization;* Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Wurttemberg, and Prussia* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983); Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze,* edited with an introd. by Felix Gilbert; with the assistance of Robert M. Berdahl (New York: Oxford University Press, 1975); and Lord Acton, *Essays on Church and State,* introd. by Douglas Woodruff, Apollo Editions; A-186 (New York: Crowell, [1968]).

(31) بقي "بيان الحزب الشيوعي" لماركس وإنغلز بدون منازع الأنشودة "الكلاسيكية" للقوة الثورية التي تتميز بها الرأسمالية البرجوازية. وللاطلاع على أكثر الدراسات التحليلية شمولاً ومنهجية حول الطبيعة الشاملة لهذه السيرورة، انظر: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System,* Studies in Social Discontinuity (New York: Academic Press, 1974-).

(32) من بين الآراء الكلاسيكية حول الدين والرأسمالية، انظر: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* translated by Talcott Parsons; with a forword by R. H. Tawney, (New York: Scribner [1958]); R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study,* Holland Memorial Lecture; 1922 (New York: Harcourt Brace, 1926); Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (New York: Collier Books, 1962), and *Der Moderne Kapitalismus; Historisch-systematische darstellung des Gesamteuropaischen Wirtschtsleben von Seinen Anglangen bis zur Gegenwort, 2* neugearb. Aufl. (Munchen; Leipzig: Duncker & Humblot, 1916-); Benjamin Nelson, *The Idea of Usury,* from Tribal Brotherhoud to Universal Otherhoud, 2nd ed. enl. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1969]), and Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England,* Peregrince Books (Harmondsworth: Penguin Books, 1986).

وللاطلاع على تحليل للعلمنة المعاصرة بوصفها اقتحاماً لمنطق التسليع في النطاق الديني، انظر: Berger, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion.*

(33) انظر: Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age,* and Nelson, *On the Roads to Modernity: Conscience Science, and Civilizations: Selected Writings.*

(34) Frank E. Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover, NH: University Press of New England, 1983).

(35) Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth- Century England* (New York: Harper & Row, 1970), and James R. Jacob and Margaret C. Jacob, "The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution," *Isis,* vol. 71 (June 1980).

(36) انظر: Margaret C. Jacob: *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976), and *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans,* Early Modern Europe Today; 3 (London; Boston, MA: Allen & Unwin, 1981).

(37) Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960* (New York: Holmes & Meier publishers, 1977).

(38) انظر: Leopoldo Zea, *Positivism in Mexico,* translated by Josephine H. Schulte, Texas Pan-American Series (Austin: University of Texas Press, [1974]); Joao Cruz Costa, *O Positivismo na Republica: Notas Sobre a Historia do Positivismo no Brasil* (Sao Paulo: Companhia Editora Nacional, [1956]), and Oscar Teran, *Positivismo y Nacion en la Argentina: Con una,* seleccion de textos de J. M. Ramos Mejia, A. Alvarez (Buenos Aires: Puntosur, 1987).

(39) Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong, eds., *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, assisted by Jean K. Laux, Carleton Series in Soviet and East European Studies; [6] (London: Macmillan, 1975).

(40) والدليل على ذلك أن الدراسة الأولى التي تناولت منهجياً ثلاثة أنماط تاريخية مختلفة للعلمنة - وقد يذهب المرء للقول إنها مختلفة اختلافاً حاداً - لم يقم بها عالم اجتماع بل بالأحرى مؤرخ للدين الأمريكي. فقد درس مارتن مارتي في كتابه *The Modern Schism* النمط الأوروبي القاري "نحو علمانية كلية"، والنمط الإنكليزي "نحو علمانية بحتة"، والنمط الأمريكي "نحو علمانية خاضعة للسيطرة". انظر: Martin E. Marty, *The Modern Schism: Three Paths to the Secular* (New York: Harper & Row, [1969]).

(41) للاطلاع على دراسة تحليلية لا منازع لها حتى الساعة حول العلمنة "الكاثوليكية"، انظر: Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der Burgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, Philosophie und Geisteswissenschaften, Buchreihe; Bd. 4-5, 2 vols. (Halle/Saole: M. Niemeyer, 1927-1930),

أو انظر الترجمة الإنكليزية بتصرف: Bernhard Groethuysen, *The Bourgeois; Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France, introd.* by Benjamin Nelson; translated from the French by Mary Ilford (New York: Holt, Rinehart & Winston, [1968]).

(42) نظراً لقلة الدراسات التاريخية والسوسيولوجية المقارنة حول العلمنة، لعل دراسة **نظرية عامة للعلمنة** (*A General Theory of Secularization*) لدافيد مارتن هي الاستثناء المميز الوحيد. فقد استطاع مارتن أن يقوم بتمايز منهجي بين ثمانية أنماط أساسية وعدد من الأنماط الفرعية للعلمنة، آخذاً في الحسبان العوامل الثلاثة الأولى (البروتستانتية والدولة والتنوير) بالإضافة إلى طبيعة السوق الدينية (الاحتكارية الأحادية، الاحتكارية الثنائية، التعددية، إلخ.) وبعض المتغيرات الأخرى الخاصة تاريخياً.

(43) أشهر نظريتين للدين "الحديث" هما نظرية طوماس لوكمان حول "الدين غير المرئي" ونظرية روبرت بلا المزدوجة الأقل منهجية حول "الدين المدني"، الشكل العام للدين الحديث، ونظريته حول "الدين الحديث" بحد ذاته، وشكله الخاص، كما اقترحها ضمن نظريته حول "التطور الديني". انظر: Luckmann, The *Invisible Religion; the Problem of Religion in Modern Society*, and Robert Bellah: "Civil Religion in America," and "Religious Evolution," in: Robert N. Bellah, *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row,1970).

(44) تكاد معظم المحاولات التي لاحظتها لاقتراح تحليلات كمية للتيارات الدينية العالمية تبدو غير ذات قيمة. ولا يسع المرء إلا أن ينظر بريبة إلى نظريات تقوم على معطيات كمية من قبيل: "إسبانيا - كاثوليكية - 100٪ عام 1900 - 6,97٪ عام 1970 - نسبة التراجع 1970-1980 - 0007". انظر: James T. Duke and Barry L. Johnson, "Religious Transformations and Social Conditions: A Macrosociological Analysis," in: William H. Swatos, Jr., ed., *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*, Contributions in Sociology, 0084-9278; no. 81 (New York: Greenwood Press, 1989), p. 108.

وكل المطلعين على تاريخ إسبانيا يعلمون كذلك أن مثل هذه الأرقام لا تعني الكثير. وبالنظر إلى النوع نفسه من الأدلة التجريبية التي يقدمها المؤلفون عن كافة بلدان العالم، يشير حدس المؤلف إلى أن أكثر من نصف المعطيات المعروضة لا معنى له أيضاً.

(45) Frank Whaling, ed., *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

إنها مجموعة ممتازة من المقالات لاختصاصيين تناقش الوضع الديني في مجالات اختصاصاتهم، وتتضمن هذه المجموعة مداخل حول كافة الديانات العالمية الكبرى فضلاً عن مداخل إضافية حول "الديانات البدائية"، اليابان، والصين، "العبادات والدين المدني"، "الآراء العلمانية" و"الروحانية".

(46) Andrew Walls, "Primal Religious Traditions in Today's World," in: Ibid.

(47) انظر: Tu Wei-Ming, "The Religious Situation in the People's Republic of China Today," in: Ibid.; Sabrina P. Ramet, *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Greate Transformation* (Durham, NC: Duke University Press, 1991), and Pedro Ramet, ed., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Ducke Press Policy Studies, rev. and expanded ed. (Durhan, NC: Duke University Press,1989).

(48) لن يكون عرض الأدلة حول اليابان مفيداً في هذا المقام لأن المؤلف يناقش سيرورة العلمنة من منطلق تاريخي صرف بوصفها تفتت المسيحية الغربية وسيرورة التمايز التي حلت محلها في نهاية المطاف. وقد يكون تطبيق مفهوم العلمنة على الأديان إشكالياً. إلا أن نظرة سطحية حول أوضاع الدين في اليابان قد تفيد لمراجعة بعض الادعاءات الأثيرة في عصر التنوير حول الدين ومستقبله. فعلى غرار الولايات المتحدة، يبدو أن اليابان من أكثر المجتمعات علمانية على الأرض، وفي الوقت عينه، من أكثرها استضافة لكل أنواع الديانات. وفي الواقع، يعتبر أحد أعجب جوانب الدين في اليابان التعايش والانصهار المتناقض لما يبدو أنه أشكال مقدسة - سحرية قديمة من الدين (الشينتو بأشكاله المتنوعة "الجديدة"، العامة والخاصة)، الديانات و"العبادات" المتنوعة "الجديدة"، بما فيها المسيحية، وأكثر الآراء علمانية ودنيوية وعلمية. فمنذ الحرب العالمية الثانية، شهد المجتمع الياباني عدداً من "فترات ازدحام الآلهة". والعجيب كذلك من منظور غربي أن الأفراد أنفسهم قد ينخرطون فعلياً في معظم هذه الأشكال الدينية، ويظهرون كذلك، في عيون الغرب، أنصاراً لمبدأ المتعة، ماديين، غنوصيين وعلمانيين. ولعل الصورة التي يرافقها التعليق "السوريالي" الملائم التالي: نشيد جنائزي بوذي للهواتف المحطمة في معبد زوجو - جي بمدينة طوكيو "أفضل تعبير عن هذه المفارقة. وتظهر هذه الصورة ثلاثة رهبان بوذيين يرتدون الزي المقدس الملائم، ويحتفلون بطقس ديني على كومة من الهواتف المحطمة، أمام حشد كبير من الناس الجالسين يضم رجالاً يرتدون ثياباً تتلاءم تماماً مع الزي المعتمد في الشركات التجارية اليابانية. انظر: Ninian Smart, *The World's Religions*, North and South American ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989), p. 465.

وفي ما يتعلق بالأديان "العامة" في اليابان، اللافت كذلك أن البوذية والشينتو تعاقبتا كديانتي دولة معترف بهما في الماضي. انظر: Brian Bocking, "The Japanese Religious Tradition in Today's World," in: Whaling, ed., Ibid.; Winston Davis, *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1980); Byron H. Earhart, *Religions of Japan: Many Traditions within One Sacred Way*, Religious Traditions of the World (San Francisco: Harper & Row, 1984); Daniel Clarence Holton, *Modern Japan and Shinto Nationalism; a Study of Present-day Trends in Japanese Religions* (New York: Paragon Books, 1963); Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan* (Boston, MA: Beacon Press, 1957); H. Neill Mcfarland, *The Rush Hour of the Gods; a Study of New Religious Movements in Japan* (New York: Macmillan, [1967]), and Anson Shupe, "Accommodation in the Third Civilization: The Case of Japan's Soka Gakkai Movement," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics*, Religion and the Political Order; v. 1 (New York: Paragon House, 1986).

(49) Karl Marx, "On the Jewish Question," in: Karl Marx, *Early Writings*, introduced by Lucio Colletti; translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton, Marx library (New York: Vintage Books, 1975), pp. 217 sqq.

(50) انظر: Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Studies in Cultural History (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

(51) زار ثيودور كابلو وتلامذته ميدلتاون ثانية واكتشفوا، خلافاً لاستشرافات ليند وتوقعاته، أن معظم المؤشرات تبين أن الدين في ميدلتاون شهد نزعة نحو الازدهار بدلاً من الأفول منذ العام 1924. انظر: Caplow [et al.], *All Faithful People: Change and Continuity in Middeltown's Religion.*

كما أوضح آندرو غريلي أن النزعة الدينية السائدة في أمريكا منذ أربعينيات القرن العشرين، بحسب معظم المؤشرات، كانت نحو الاستمرارية والثبات. انظر: Greeley, *Religious Change in America.*

(52) Theodore Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion," *Sociological Analysis*, vol. 46, no. 2 (1985).

(53) عجب ماكس فيبر بدوره، لدى زيارته الولايات المتحدة عام 1904، «للنزعة الكنسية التي ما زالت قوية بصورة لافتة». انظر: Max Weber, "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism," in: Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 303.

إلا أن فيبر صحح انطباعه الأول، بعد ثلاث صفحات، مصرحاً بأن «النزعة الكنسية بحد ذاتها، وعلى الرغم من أهميتها، تضمحل سريعاً». (ص 306). ويمكن تأويل ملاحظة فيبر إما كتأكيد تندري ذكي لأفول النزعة العلمانية في الدين الأمريكي خلال تسعينيات القرن التاسع عشر حتى عشرينيات القرن العشرين، وهي نزعة لاحظها كذلك مراقبون آخرون على غرار الزوجين ليند في دراستهما لميدلتاون، أو بالأحرى، كما يميل المؤلف للاعتقاد، كمجرد تأكيد لادعاءات فيبر حول السيرورة الكونية للعلمنة في العالم الحديث. ويضيف فيبر أن «التدقيق في هذه الظاهرة، يبين التقدم الحثيث للسيرورة النموذجية «للعلمنة» التي تخضع لها في الأزمنة الحديثة كل الظواهر المنبثقة من المفاهيم الدينية» (ص 307).

(54) انظر: Luckmann, The *Invisible Religion; the Problem of Religion in Modern Society*, pp. 36-37.

لا بد لي من الاعتراف بأنني كنت لا أزال شخصياً عام 1984 «أوروبياً» كلياً في هذا المجال. ووجدت التفسيرات التي قدمها فيبر ولوكمان مقنعة بصورة طبيعية وحدسية. انظر:

Thomas Luckmann, "The Politics of the Religious Revival".

(55) يشير هذه الناحية بشكل مقنع سيدني ألستروم في دراسته التي أصبحت كلاسيكية:

Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972).

(56) التفسير الكلاسيكي للمذهبية الأمريكية على امتداد هذه السطور يقترحه: Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1976).

وقد يقترح المرء تفسيراً مماثلاً لغيرها من «النزعات الاستثنائية» الأمريكية الشهيرة والمحيرة، أي، لكون الطبقة العاملة في أوروبا عموماً قد تخلت عن مسيحيتها واعتنقت الاشتراكية خلافاً للطبقة العاملة الأمريكية. لماذا يتخلى الفلاحون الإيطاليون عن مسيحيتهم ويعتنقون الاشتراكية أو الفوضوية متى انتقلوا إلى تورينو أو بوينس أيرس وليس متى انتقلوا إلى نيويورك؟ لا يمكن أن تعزى هذه الظاهرة إلى قمع النظام الحاكم. فالاختلاف يكمن في كون القمع الذي يمارسه النظام الحاكم في أوروبا قد حظي على الدوام بمباركة كنيسة دولة. وفضلاً عن ذلك، ففي بعض الدول الأوروبية التي

لا توجد فيها كنيسة دولة أو التي نزعت فيها الكنيسة إلى التضامن مع العمال (بولندا، إيرلندا، إقليم الباسك في إسبانيا، الخ.)، لم تتخلّ الطبقة العمالية عن مسيحيتها كذلك. ويصادف المرء نقابات عمالية كاثوليكية إلى جانب النقابات العمالية الاشتراكية.

(57) "لا تستطيع الكنيسة أن تقاسم السلطة الزمنية للدولة بدون أن تكون موضعاً لبعض العداء الذي تثيره هذه الأخيرة ... ويهاجم الملحدون في أوروبا المسيحيين بوصفهم خصوماً سياسيين لا دينيين؛ ويكرهون الإيمان بوصفه رأي حزب أكثر من كونه عقيدة خاطئة؛ ويرفضون الإكليروس لأنهم أصدقاء السلطة أكثر من كونهم ممثلي الله". انظر: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, with a new introduction by Daniel J. Boorstin, Vintage Classics, 2 vols. (New York: Vintage Books, 1990), pp. 310 and 314.

ويرى ماركس ما يلي: "بما أن وجود الدين يشير إلى وجود عيب، لا بد من البحث عن مصدر هذا العيب في طبيعة الحكم نفسه". انظر: Marx, "On the Jewish Question," p. 217.

(58) Caplow, "Contrasting Trends in European and American Religion".

إلا أن كابلو، باعتقادي، يسيء تأويل الواقع المعاصر إذ يجادل بأن هذا الواقع يمثل الحضور المستمر للاعتراف بالكنيسة في أوروبا مما يبرر الأفول المتواصل للدين حتى الساعة.

(59) انظر: Andrew M. Greeley, *Religions and Values: Three English-Speaking Nations* (Chicago, IL: National Opinion Research Center, 1987).

(60) والمقولة التي تعتبر أن ثمة صلات وثيقة بين مقولة الأفول المتعلمن للدين والنقد التنويري للدين قديمة بدورها. فقد عرض دي توكفيل هذه الصلات عرضاً مقتضباً للغاية، ولكن العلوم الاجتماعية، على غرار جوانب كثيرة من أعمال هذا الباحث، فضلت إغفال هذا الرأي. "لقد أوضح فلاسفة القرن الثامن عشر بأسلوب في غاية البساطة التحلل التدريجي للإيمان الديني، وقالوا إن الورع الديني لا بد من أن يضمحل كلما ترسخت الحرية عموماً وانتشرت المعرفة. ولسوء الحظ، لا ينسجم واقع الحال مع نظريتهم بأي شكل من الأشكال". انظر: De Tocqueville, *Democracy in America*, p. 308.

(61) "ما هو التنوير؟" يبقى جواب كانط عن هذا السؤال أفضل تعريف للتنوير: "التنوير هو تحرر الإنسان من وصايته المفروضة ذاتياً". فالوصاية هي عجز الإنسان عن استخدام إدراكه بدون توجيه من الغير. والمفروضة ذاتياً هي تلك الوصاية التي لا تعزى إلى غياب العقل بل إلى غياب التصميم والشجاعة لاستعماله بدون توجيه من الغير. Saper aude ! "تحلَّ بالشجاعة لاستعمال عقلك!" - ذلك هو شعار التنوير". انظر: Immanuel Kant,"What Is Englightenment?," in: Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals and What Is Enlightenment?*, translated, with an introd. by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts; no. 113 (New York: Liberal Arts Press, [1959]), p. 85.

وللاطلاع على التنوير كحركة فكرية ونقده للدين، انظر: Frank E. Manuel, The Prophets of Paris (New York: Harper & Row, 1965), and *The Changing of the Gods;* Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, 2 vols. (New York: A. Knopf, 1966-1969), vol. 1: *The Rise of Modern Paganism;* Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment; The Christian Burgess and the Enlightenment*, translated by Henry Maas (Cambridge, MA: MIT Press, [1973]); Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans;* Paul Hazard, The *European Mind, 1680-1715* (London: Hollis & Carter, [1953]); Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1988); Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*,

translated from the German by David E. Green (New York: Holt, Rinehart & Winston, [1964]); Sidney Hook, *From Hegel to Marx; Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: Reynal & Hitchcock, [1936]); Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975); Henry de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, translated by Edith M. Riley (New York: Sheed & Ward, 1950); Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976), and Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1967).

(62) تبين الصدمة الثقافية والأزمة الدينية اللتان تسببت بهما الثورة الداروينية في الدول الكالفينية، مع إحداثها مجرد أصداء خفيفة في الدول الكاثوليكية، مدى النجاح الذي حققه في أقاليم الثقافة الكالفينية، المستخلص النيوتوني بين الإيمان والعقل، ومقدمته المنطقية ومفادها أن لا وجود لتناقض بين الإله الربوبي في الكون النيوتوني وإله الكتابات المقدسة، وبين الدين الطبيعي والمنزل.

وللاطلاع على واقعية الفطرة السليمة السكوتلندية، والتنوير، والبروتستانتية الأمريكية، انظر:
May, Ibid., and Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Ante-bellum American Religious Thought* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1977).

(63) انظر: Durckheim, The *Elementary Forms of the Religious Life*, and E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Sir D. Owen Evans Lectures; 1962 (Oxford: Clarendon Press, 1965).

ومما يثير السخرية أن دوركهايم نفسه الذي اعترف بأن مزاعم الحقيقة المعرفية التي نادت بها الآراء الدينية السائدة لم تكن أساسية للدين، وأن الدين يستطيع بالتالي أن يكتب له البقاء بالرغم من منافسته التاريخية للآراء العلمية الحديثة بالتجرد من هذه المزاعم المعرفية، تورط مع ذلك في المغالطة الوضعية نفسها، واضطر للتوضيح بأن الدين شكل بدائي لعلم الاجتماع، وذلك تأييداً للمزاعم العلمية الخاصة بالسوسيولوجيا الدوركهايمية بكونها علم الأخلاق الجديد الذي تقوم مهمته على استبدال الأديان القديمة بإرساء الأسس العقلانية العلمانية الأخلاقية للمجتمعات الحديثة.

(64) Weber, " Science as a Vocation."

(65) Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*; an eighteenth-century, translation completely rev. ed. with an introd. by Charles Frankel, Harfner Library of Classics; no. 1 (New York: Hafner Co., 1947), pp. 119-120.

والفقرة الكاملة بعنوان 'حول الدين المدني'.

(66) Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library of the World's Best, 3 vols. (New York: Modern Library, [1932]), vol. 1: *180 A. D.- 395 A. D.*, pp. 25-26.

(67) Manuel, *The Changing of the Gods*, p. 38 sqq.

(68) انظر: Karl Marx: "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in: Marx, *Early Writings*, pp. 243-245, and *Capital*, 3 vols. (New York: International Publishers, 1967), vol. 1, pp. 79-80.

(69) Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*, pp. 251 sqq.

(70) انظر: Lowith, *From Hegel to Nietzsche, the Revolutionin Nineteenth-century Thought*; Hook, *From Hegel to Marx; Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, and Rudolf J. Siebert, *The Critical Theory of Religion, the Frankfurt School: From Univrsal*

Pragmatic to Political Theology, Religion and Reason; 29 (Berlin; New York: Mouton, 1985).

(71) انظر: Herbert Marcuse, "A Study on Authority," in: Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy,* translated by Joris de Bres (Boston, MA: Beacon Press, [1973]), and Erich Fromm, *Escape From Freedom* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941).

(72) والمفارقة أن كانط يعيد إنتاج الانقسام اللوثري، مع مطالبته بالحق في حرية التعبير غير المحدودة في "النطاق العام"، إذ يميز بين الاستعمال "الخاص" للعقل الذي قد يلجأ إليه المرء في "منصب أو وظيفة مدنية موكلة إليه"، كضابط عسكري أو كاهن يترأس جمعية دينية، و"استعماله العام للعقل... كمفكر أمام جمهور مثقف". وفي النطاق "الخاص" "للمنصب"، يجب أن يطيع المرء بدون نقاش. أما بصفته كاهناً، فهو ليس حراً، ولا يستطيع أن يكون حراً لأنه ينقل أوامر غيره. ولكن كتاباته، بصفته مفكراً، تتوجه إلى الجمهور، والعالم، وبالتالي، يتمتع رجل الدين في استعماله العام لعقله بحرية غير محدودة لاستخدام عقله الخاص والتكلم باسمه شخصياً". انظر:
Kant, "What Is Enlightenment?," pp. 87-88.

(73) Friederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, [1934]), p. 18.

(74) Ludwing Feuerbach, *The Essence of Christianity,* translated from the German by George Eliot; introductory essay by Karl Barth; foreword by H. Richard Niebuhr, Library of **Religion and Culture (New York: Harper & Row, [1957]), pp. xvi-xviii.**

ويشاطر إرنست بلوخ منهجياً في موقفه المتناقض القائم على "الإلحاد لصالح المسيحية والمسيحية لصالح الإلحاد" هذا الرأي والخط الفكري في نظريته الطوباوية حول الدين.

(75) Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Ninenteeth-century Thought,* pp. 332 sqq.

(76) Feuerbach, Ibid., pp. 12-13

(77) المصدر نفسه، ص 26.

(78) Marx, *Early Writings*, pp. 252-253.

(79) Sigmund Freud: "Obsessive Actions and Religious Practices," in: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* translated from the German under the general editorship of James Strachey; in collaboration with Anna Freud; assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 9, pp. 117-127; *Civilization and Its Discontents,* newly translated from the German and edited by James Strachey (New York: W. W. Norton, [1962]), and *The Future of an Illusion,* tr. W. D. Robson-Scott and J. Strachey (Garden City, NY: Anchor Books, 1964), and Philip Rieff, *Freud, The Mind of the Moralist,* 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979).

(80) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *On the* Genealogy *of Morals,* translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, [1967]).

(81) Feuerbach, *The Essence of Christianity,* p. xliv, and Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-century Thought,* pp. 235-388.

(82) Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective,* pp. 253-254.

(83) Luckmann, *The Invisible Religion; the Problem of Religion in Modern Society.*

في العرض التالي، استقى المؤلف بتصرف، وأحياناً حرفياً، من عرضه السابق الأكثر تفصيلاً حول مقولة لوكمان في مقالته: Casanova, "The Politics of the Religious Revival," pp. 9-12.

ومن الأهمية بمكان التشديد على أن بنية مقولة لوكمان سوف تظل أساساً هي نفسها وإن سلم المرء بأن لوكمان قد ضخم، بدون شك، أفول وتهميش المؤسسات الدينية التقليدية وتهميشها واستبدالها

بديانات "غير مرئية" جديدة.

(٨٤) Luckmann, Ibid., p. 86.

(٨٥) قد يقول المرء، ولبعض الأسباب المذكورة أعلاه، إن الحل (أ) هو الحل النموذجي والمعمم لأغلبية من "المؤمنين" الأمريكيين بالدين، فيما الحل (ب) هو الحل النموذجي والمعمم لأغلبية من "الملحدين" الأوروبيين.

(٨٦) المصدر نفسه، ص 116.

(٨٧) Niklas Luhmann: "Durckheim on Morality and the Division of Labor," and "The Differentiation of Society," in: Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, translated by Stephen Holmes and Charles Larmore, European perspective (New York: Columbia University Press, 1982).

(٨٨) Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian* Perspevtive, p. 254.

(٨٩) المصدر نفسه، ص 256.

(٩٠) كان هذا هو الرأي الذي أفضى إلى مراجعة جوهرية لنظرية الدين النقدية بحسب مدرسة فرانكفورت.

انظر: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by John Cumming ([New York]: Herder and Herder, [1972]), Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason; Lectures and Essays since the End of World War II*, translated by Mattew J. O'Connell [et al.], A Continuum Book (New York: Seabury Press, [1974]), and Theodor W. Adorno, "Theses upon Art and Religion Today," *Kenyon Review*, vol. 9 (1947).

الفصل الثاني

الأديان الخاصة والأديان العامة

التمييزات الثنائية نهج تحليلي، ولكن فائدتها لا تضمن أن يكون تقسيم الحياة على هذا النحو. ولا بد من أن ننظر بريبةٍ إلى كل من يعلن وجود نوعين من البشر، أو واقعين، أو سيرورتين[1].

لعلَّ الدين أكثر الظواهر الاجتماعية تقلباً، وبالتالي، أقلها قابليةً للتصنيف الثنائي. فالتمييز بين الخاص والعام من أكثر الأزواج الثنائية غموضاً على المستوى العلائقي، وتعدداً وعرضةً للتفنيد الخطابي. غير أن التمييز بين الخاص والعام يكتسب أهمية بالغة بالنسبة إلى كل تصورات النظام الاجتماعي الحديث، والدين نفسه يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالتمايز التاريخي الحديث بين النطاقين الخاص والعام. وبالرغم من عدم دقة القول إن "الدين شأن خاص"، شأنه في ذلك شأن أي تصريح تجريبي، يبقى هذا القول من مقومات الحداثة الغربية بمعنى مزدوج. فأولاً، يشير هذا التصريح إلى أن الحرية الدينية، بمعنى حرية المعتقد، هي "الحرية الأولى" من حيث التسلسل الزمني، إلى جانب كونها الشرط المسبق لكل الحريات الحديثة[2]. وبقدر ما ترتبط حرية المعتقد ارتباطاً جوهرياً "بحق الخصوصية" - أي بالمأسسة الحديثة لنطاق خاص متحرِّر من تدخل الدولة وسيطرة الكنيسة على حدٍّ سواء - وبقدر ما يصلح "حق الخصوصية" أساساً لليبرالية الحديثة والفردية الحديثة، فإن خصخصة الدين تعتبر بالفعل أساسية للحداثة[3].

إلا أن ثمة معنى آخر ترتبط من خلاله خصخصة الدين ارتباطاً جوهرياً بنشأة النظام الاجتماعي الحديث. فالقول إن "الدين يصبح خاصاً" في العالم الحديث يشير كذلك إلى سيرورة التمايز المؤسسي المكوِّن للحداثة، أي إلى السيرورة التاريخية الحديثة التي تحرَّرت بموجبها النطاقات الزمنية من السيطرة الكنسية والمعايير الدينية معاً. فأرغم الدين تدريجياً على الانسحاب من الدولة العلمانية الحديثة والاقتصاد الرأسمالي الحديث وإيجاد ملاذٍ في النطاق الخاص المؤسس حديثاً. وعلى غرار العلم الحديث، تتمكن الأسواق الرأسمالية والأنظمة

البيروقراطية في الدولة الحديثة من أداء وظيفتها "كأنما" الله غير موجود. ويشكل ذلك النواة المنيعة لنظريات العلمنة الحديثة، وهي نواة تظل غير متأثرة بالتأكيدات المتكررة للنقاد الذين يصيبون في إشارتهم إلى أن معظم البشر في العالم الحديث ما زالوا يؤمنون بالله، أو يؤمنون به ثانيةً، وأن الأديان على أنواعها كافة، قديمة وجديدة، تتمكن من الازدهار في العالم الحديث.

إلا أن نظريات العلمنة تواجه المزيد من الصعوبة في الرد على النقاد الذين يعتبرون أن الجدران الحديثة الفاصلة بين الكنيسة والدولة تظل تتعرّض لشتى التصدعات التي تستطيع كلتاهما من خلالها التغلغل الواحدة في الأخرى، وأن المؤسسات الدينية غالباً ما ترفض القبول بموقعها الهامشي المحدد في النطاق الخاص، فتنجح في الاضطلاع بأدوار عامة بارزة، وأن الدين والسياسة يواصلان تشكيل كل أنواع العلاقات التكافلية بحيث يصعب التحقق مما إذا كان المرء يشهد حركات سياسية تتخذ زياً دينياً أم حركات دينية تتخذ أشكالاً سياسية[4].

وبالتالي، فيما يبقى الدين في العالم الحديث أكثر خصخصةً من ذي قبل، يشهد المرء، بصورة متزامنة، ما يبدو أنه سيرورة "تعميم" للدين. وللتعاطي مع هذه المفارقة، نحتاج مرة أخرى إلى دراسة الدلالات المتعددة للتمييز بين الأديان الخاصة والعامة. وبدون السعي لاقتراح خطة تصنيفية شاملة وصالحة عالمياً، يتضمن التوضيح المفهومي التالي هدفاً ثلاثياً: (1) أن يفيد كأداة مفهومية في تأويل ما يمكن تسميته "أنواع الدين العام" في العالم الحديث؛ (2) أن يبيِّن المدى الذي تفيد فيه نظريات العلمنة كنظريات وصفية تجريبياً للسيرورات الاجتماعية الحديثة، وكنظريات إرشادية معيارياً للمجتمعات الحديثة، لتشرعن إيديولوجياً شكلاً تاريخياً خاصاً لمأسسة الحداثة؛ (3) التحقق مما إذا كانت الأديان العامة تضطلع بدور في إعادة رسم الحدود المتنازع عليها بين النطاقين الخاص والعام في العالم الحديث.

أولاً: حول التمييز بين الخاص والعام

أعاد جيف فاينتراوب، في الدراسة التي وضعها بعنوان "نظرية وسياسة التمييز بين العام والخاص وسياسته"، بناء أربعة سبل أساسية يجري حالياً بواسطتها التمييز بين "العام" و"الخاص" في التحليل الاجتماعي:

1) النموذج الليبرالي - الاقتصادوي... الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساساً بوصفه تمييزاً بين إدارة الدولة واقتصاد السوق.
2) مقاربة الفضيلة الجمهورية (الكلاسيكية) التي تنظر إلى الحيّز "العام"

بوصفه جماعة سياسية ومواطنيةً تتميز تحليلياً عن السوق والدولة الإدارية معاً.

3) المقاربة المتمثلة في أعمال آرييس (وغيره من الباحثين في التاريخ الاجتماعي والأنثروبولوجيا) التي تنظر إلى الحيِّز "العام" بوصفه نطاقاً من الاجتماعية المرنة متعددة الأشكال.

4) نزعة... في بعض أنواع التاريخ الاقتصادي والتحليل النسوي لتصور التمييز بين "الخاص" و"العام" بوصفه تمييزاً بين الأسرة واقتصاد السوق (مع تحول هذا الأخير إلى الحيِّز "العام")[5].

قد تُعزى بعض الخلافات المصطلحية إلى الصعوبة في ملاءمة واقع الحداثة المعروف منذ هيغل على الأقل ببعده الثلاثي - الأسرة، والمجتمع المدني/ البرجوازي، والدولة - مع الفئات الثنائية والمزدوجة لكل من "الخاص" و"العام"، والناجمة إلى حدّ كبير عن التمايز الازدواجي للمدينة القديمة بين البيت oikos والمدينة polis. وتنبثق جدَّة الحداثة تحديداً من ظهور نطاق معقَّد غير محدد المعالم، ولكن مستقل، هو "المجتمع المدني" أو "الاجتماعي" الذي يقع "بين العام والخاص" بالمعنى الضيق للكلمة، ولكنه يتضمن نزعات توسعية تهدف إلى التغلغل في كليهما واستيعابهما. وعلاوةً على ذلك، فالحدود التجريبية الفعلية بين النطاقات الثلاثة نفيذة للغاية ومتغيرة باستمرار، الأمر الذي يؤدي إلى تداخلها. وفي الواقع، بوسعنا القول إن كلاً من هذه النطاقات الثلاثة يتضمن أبعاداً خاصة وعامة على حدٍّ سواء[6].

وبما أن الواقع الاجتماعي نفسه غير ثنائي، فاللجوء إلى الفئات الثنائية يؤدي بالضرورة إما إلى تحديد واضح لأحد الأقطاب، مع الإبقاء على بقية الواقع كفئة فائضة غير محددة المعالم، أو إلى تحديد واضح للقطبين النقيضين، مع الإبقاء على نطاق فائض غير متبلور الشكل بين العام والخاص[7]. وعلى سبيل المثال، فالتصورات التي تبدأ بتحديد واضح للنطاق الخاص، باعتباره نطاق الذات الفردية أو النطاق الحميم للعلاقات الداخلية والشخصية، تنزع إلى تصنيف الباقي في فئة غير متمايزة من النطاق "العام". وقد تصلح سوسيولوجيا إيرفينغ غوفمان كتوضيح متطرف لذلك. فما يدعوه غوفمان "ميدان الحياة العامة" يشمل الحيِّز الكامل للتفاعل الوجاهي بما في ذلك "التفاعل الوجاهي ضمن مؤسسة داخلية خاصة"[8]. ويقتصر النطاق الخاص بالمعنى الضيق للكلمة على "الكواليس" حيث يستطيع الفرد أن يستريح متوارياً عن الأنظار قبل تقمص الشخصيات التي سوف تؤديها الذات العامة ضمن الأداء الاستراتيجي "للطقوس التفاعلية" في الأماكن العامة.

وعلى نقيض ذلك، تبدو التصورات الليبرالية التي تبدأ بتحديد النطاق العام الحكومي كأنها تجمع كل النطاقات الأخرى في قطاع خاص "غير حكومي" وغير متمايز[9].

غير أن بعض الاختلافات في المفاهيم بين المواقف المختلفة لا يبرز على مستوى المصطلحات فقط، ولا يعزى ببساطة إلى التباين في تحديد موقع الحدود التجريبية الفعلية في الواقع نفسه. فهذه الاختلافات تعكس إلى حدٍّ كبير، كما يشير فاينتروواب، "اختلافات أعمق على مستوى الالتزامات النظرية والإيديولوجية"[10]. وبعبارة أخرى، تشكل هذه الاختلافات انتقادات وقائعية مضادة معيارية للتمايز التاريخي الفعلي بين النطاقين العام والخاص في العالم الحديث إلى جانب كونها انتقادات إيديولوجية للمحسوسات المفهومية التي تصلح لتبرير النزعات التاريخية الحديثة. ومن بين الانتقادات الحديثة، نذكر ما يلي: (أ) الانتقادات الكلاسيكية/ الجمهورية للنزعة الحديثة نحو اختزال النطاق السياسي إلى النطاق الحكومي في الدولة الإدارية، وهي نزعة تعزز انحلال "النطاق العام" بالمعنى الضيق للكلمة[11]؛ (ب) انتقادات الفضيلة الجمهورية للفردية النفعية الحديثة بنزعتها نحو اختزال المصلحة العامة إلى تجمع المصالح الخاصة الفردية، أو إلى خصخصة الأخلاق باختزالها إلى انفعالية ذاتوية أو قرارية قيمية أنانية[12]؛ (ج) الانتقادات النسوية للثنائية بين حيّز ذكوري، عام، سياسي ولا أخلاقي من جهة، وحيز أنثوي، خاص، لا سياسي، وأخلاقي من جهة أخرى[13].

وخلافاً لهذه النظريات التطورية التي تفضل تأويل ما أدعوه "تعميم" الدين الحديث على أنه ردات فعل أصولية مناهضة للحداثة إزاء السيرورات الحتمية للتمايز الحديث، أرى أن بعض أشكال "الدين العام" على الأقل يمكن أن تفهم كذلك باعتبارها انتقادات معيارية وقائعية مضادة للنزعات التاريخية السائدة، مشابهة في جوانب كثيرة منها للانتقادات الكلاسيكية، والجمهورية، والنسوية. ويجب عدم قياس التأثير العام لهذه الانتقادات الدينية فقط لجهة قدرة أي دين على فرض مخططاته على المجتمع أو الضغط بمزاعمه المعيارية الشاملة على النطاقات المستقلة. ففي المجتمعات المتمايزة الحديثة، من غير المرجح والمرغوب فيه على حد سواء أن يؤدي الدين ثانية دور الاندماج المعياري النسقي. ولكن الأديان العامة، بتجاوزها الحدود، وطرحها الأسئلة علناً، حول الادعاءات الاستقلالية للنطاقات المتمايزة بأداء وظيفتها بغض النظر عن المعايير الأخلاقية أو الاعتبارات الإنسانية، قد تساعد على تجنيد الناس ضد مثل هذه الادعاءات، والاسهام في إعادة رسم الحدود، أو، على الأقل، إثارة سجال عام حول هذه القضايا أو

الاسهام في مثل هذا السجال. وبغض النظر عن نتيجة مثل هذا السجال أو مدى تأثيره التاريخي، تكون الأديان قد اضطلعت بدور عام بارز. فعلى غرار الانتقادات النسوية أو انتقادات الفضيلة الجمهورية للتطورات الحديثة، تكون الأديان قد أفادت كانتقادات معيارية ووقائعية مضادة. وفضلاً عن ذلك، لا يحتاج المرء إلى القبول بالمقدمات المنطقية المعيارية لمثل هذه الانتقادات الدينية من أجل الإقرار بأنها قد تساعد على تبيان السمة الخاصة والعارضة للتطورات الحديثة وعلى وضع المعيارية الوقائعية الحديثة موضع التساؤل.

ثانياً: الأديان الخاصة والعامة من منظور التمايز الديني

تتجلى بعض جوانب التمايز الحديث بين الأديان الخاصة والعامة أصلاً ضمن الدراسات العلمية الاجتماعية للدين بوصفه التمييز بين التدين "الفردي" و"التدين الجماعي". على المستوى التفاعلي للتحليل، وبوصفه التمييز بين "الجماعة الدينية" و"العبادة الجماعية" على المستوى التنظيمي للتحليل، وبوصفه التمييز بين "الدين" و"العالم" على المستوى المجتمعي للتحليل[14].

1 - "التدين الفردي والجماعي"

"الدين... سوف يعني لنا مشاعر الأفراد وأفعالهم وتجاربهم في وحدتهم، بقدر ما يدركون أنفسهم لخوض علاقة مع كل ما قد يعتبرونه إلهياً"[15].

"الدين ليس علاقة اعتباطية بين الفرد وقوة فوق طبيعية؛ إنه علاقة كل أفراد المجتمع بالقوة التي تهتم بإله الجماعة"[16].

يصعب على المرء أن يصادف موقفين أكثر تناقضاً في الظاهر. فوليم جيمس والمدرسة الفردانية يشدّدان على أن "الدين الشخصي" أساسي، بينما كل جوانب الدين المؤسسية "العبادة والتضحية والإجراءات التنظيمية لأحكام الألوهة واللاهوت والمراسم والتنظيم الكنسي" هي ثانوية[17]. وإذا ما توسع المرء في الفردية المنهجية، فبوسعه ربما أن يضم فيبر إلى هذا المعسكر، بما أن فيبر يعتبر كذلك أن الكاريزما الفردية، "هبة النعمة الشخصية" شكل أساسي وأولي للحياة الدينية، في حين يحلل الأدوار والمؤسسات الدينية باعتبارها نتيجة "لروتينية الكاريزما"[18]. غير أن نظرية الكاريزما الخاصة بماكس فيبر توحي ضمناً بأن القوة الشخصية للكاريزما لا تتأكد وتترسخ إلا باعتراف الآخرين. وبهذا المعنى، فالكاريزما فئة - اجتماعية - متبادلة الذاتية إلى حد كبير، تعبر عن علاقة بين القادة والأتباع، وهذه العلاقة هي أساس تحول الكاريزما إلى دين مؤسساتي.

وتظل الكاريزما الشخصية، بدون مأسستها إلى نوع من الجماعة الكاريزمية الأولية، تجربة توحُدية غير ذات صلة سوسيولوجياً وتاريخياً.

وعلى نقيض ذلك، تشدد المدرسة الجماعية، وأفضل من يمثلها و. روبرتسون سميث وإميل دوركهايم، على أن الدين شأن جماعي، وأن لا دين بدون "نظام موحّد من المعتقدات والممارسات... يتحد في جماعة أخلاقية واحدة". ويعترف دوركهايم بأنه قلّما يوجد مجتمع بدون "الأديان الخاصة التي يؤسسها الفرد لنفسه ويقيم شعائرها بنفسه"، ولكنه يؤكد أن هذه "العبادات الفردية ليست أنساقاً دينية مميزة ومستقلة"، وأن الدين الفردي إما مستمد من دين جماعي ببساطة أو ليس ديناً على الإطلاق بل سحر. وفي الواقع، ما يساعد على تحديد الدين والسحر، حسب دوركهايم هو حضور الكنيسة وغيابها: فلا وجود لدين بدون كنيسة، ولا وجود لكنيسة سحر[19].

إن كل المحاولات المبذولة حتى الساعة لاختزال الدين إلى أحد قطبيه مع إقصاء أو تفسير القطب الآخر على أنه اشتقاق للأول كانت غير مرضية. والمحاولة لحل المشكلة بتنظيم هذين الشكلين من الدين في سلسلة تعاقبية تطورية تبدأ من الدين الجماعي البدائي وصولاً إلى الدين الفردي الحديث؛ أثبتت كذلك طابعها الإشكالي، بغض النظر عن كون المرء قادراً على تبيان نزعات تاريخية واضحة بهذا الاتجاه. وقد أظهر مالينوفسكي بصورة جازمة أن "تأجيج الانفعالات وارتقاء الفرد خارج نفسه يقتصران بأية حال على التجمعات وظواهر الحشود"[20]. ولربما أصاب دوركهايم على الأرجح في التشديد على الطبيعة العامة للعبادات البدائية، ولكنه أخفق في الإقرار بأن "الكثير من التجليات الدينية تحدث في الوحدة". ويبيّن مالينوفسكي، خلافاً لدوركهايم، أن الديني والجماعي ليسا بالضرورة متساويين في الامتداد، وأن معظم الدين فردي وخاص، بينما لا يتضمن الكثير من الفوران الجماعي والكثير من الاحتفالات العامّة أي دلالة دينية[21].

2 - العبادات الجماعية مقابل الجماعات الدينية

"لقد أغفلت العبادة البدائية، ولاسيما عبادة التجمع السياسي، كل المصالح الفردية... وعلى هذا النحو، في إطار العبادة الجماعية، تحولت الجماعة إلى إلهها. أما الفرد، وتفادياً للشرور التي تعنيه أو استئصالاً لها- لا سيما المرض - فلم يلجأ إلى عبادة الجماعة، بل لجأ، كفرد، إلى الكاهن الساحر بصفته أقدم "مرشد روحي" و"شخصي"... وفي ظل ظروف مؤاتية، أدى ذلك إلى تشكيل "جماعة" دينية كانت مستقلة عن التجمعات

الإثنية. وقد اتخذ بعض "الأسرار"، ليس كلها، هذا المجرى. لقد وعدوا بخلاص الأفراد، بصفتهم أفراداً، من المرض، والفقر، ومن كل أنواع الشدة والخطر"[22].

يرسم روبرتسون سميث تمييزاً مشابهاً بين "العبادات الجماعية" العامة و"الجماعات الدينية" الخاصة حين يرى أن "الدين لم يوجد لإنقاذ النفوس بل لصون المجتمع ورفاهه" وأن "التطير السحري... لا يجتاح نطاق الدين القبلي أو القومي إلا في أوقات الانحلال الاجتماعي"[23].

ويقابل هذين النمطين من الدين نمطان مختلفان من الجماعة تختلف قوانين الانتساب إليهما. وفي حال العبادات الجماعية، تكون الجماعات السياسية والدينية متساوية الامتداد. وبالتالي، تتولد إحداهما في العبادات الجماعية ويتطابق الانتساب إلى الجماعتين الاجتماعية-السياسية والدينية[24]. ولقد أصاب دوركهايم، في أعقاب روبرتسون سميث وفوستيل دوكولانج، حين اعتبر أن إله العبادة الجماعية هو التمثيل والتقديس الرمزيان للجماعة. غير أنه أخطأ حين اقترح نظرية عامة وشاملة للدين تبيَّن في الواقع أنها نظرية خاصة لأحد أشكاله.

وخلافاً لذلك، تتكون الجماعات الدينية داخل تجمع والتئام الأفراد ومن خلالهما استجابةً لرسالة دينية. وفي الأصل، تكون الجماعة الدينية، في بداياتها، منفصلة عن الجماعة السياسية وغير متساوية الامتداد معها، بالرغم من إمكانية اتخاذها بعد فترة وجيزة شكلاً سياسياً أيضاً. وأكثر أشكال الجماعات الدينية تطوراً، "الأديان الخلاصية"، يمثل شكلاً متفرداً من الدين، يكون مخصخصاً عادةً ويتكون أساساً من خلال العلاقة الشخصية مع المخلص، الله الشخصي، النبي، أو المرشد الروحي. إنها أديان "مولودة ثانيةً" تفترض تجربة "نفس مريضة" بحاجة إلى الخلاص و"ذات منقسمة" بحاجة إلى "توحيد"[25]. ولأن الأديان الخلاصية تحرِّر الفرد من الروابط الخاصوية النسبية، فهي تفضي، بصورة كامنة، إلى تشكيل جماعات دينية تتميز بنزعتها الكونية من خلال رهبانيات وأخويات متعاظمة الانتشار[26].

وبالمعنى الضيق للكلمة، تعتبر هذه الجماعات أنماطاً تحليلية نموذجية. ففي حين قد يصادف المرء النمطين الدينيين جنباً إلى جنب في بعض المجتمعات، تكون معظم الأديان عادةً أنماطاً مختلطة تشتمل على شيء من التآلف بين عناصر كل منها. وتؤدي الأديان عادةً وظائف اجتماعية ونفسية على حد سواء وتشبع حاجات جماعية وفردية معاً. غير أن أحد الشكلين قد يطغى على الشكل الآخر في

بعض حقب التطور أو مراحله، وكذلك في ظل ثقافات وتقاليد دينية معيَّنة، ولكن لا يمكن تحليل التنوعات النموذجية ولا دينامية التحول تحليلاً وافياً بدون الخوض في المستوى النسقي للتحليل من أجل أخذ سيرورة تمايز النطاقين الديني والسياسي في الحسبان، بالإضافة إلى السيرورة الداخلية لعقلنة النطاق الديني. ولا داعي في هذا المقام لإعادة عرض الحجة التي بذل ماكس فيبر جهداً عظيماً لتحريها في هذا المجال، وسنكتفي بعرض بعض الملاحظات النقدية بالترتيب:

لا بد من أن يكون واضحاً أن شكل العبادة الجماعية سوف يتحدد أولاً مع تساوي كل المعطيات الأخرى (وهذا قلما يحدث في التاريخ)، من خلال نمط الجماعة السياسية: العشيرة، القبيلة، الكونفدرالية، المملكة، الامبراطورية، الجمهورية، الدولة - الأمة إلخ. ولكننا سوف نتوه في سعينا لتغطية كل التنوعات والتشكيلات المحتملة. فبعد دراسات فيبر، يتضح لنا أن شكل الجماعة الدينية يتحدد أولاً، ومرة أخرى مع تساوي كل المعطيات الأخرى، بمضمون بنية الرسالة الدينية نفسها وبدينامية المصالح المثالية والمادية لتلك الفئات والطبقات التي تتوجه إليها الرسالة الدينية أصلاً. إلا أن الدينامية الملائمة حقاً تبرز تاريخياً حين يلتقي الشكلان - أي دينامية تكوين العبادة الجماعية ودينامية تكوين الجماعة الدينية - وينصهران ويتداخلان ويتنابذ كل منهما في شتى أنواع التآلفات.

و"الكنيسة" المسيحية مجرد نمط تاريخي خاص من تآلف الجماعة الدينية والجماعة السياسية انبثقت من التلاقي المعقد للجماعة الدينية المسيحية وبنية الدولة الامبراطورية الرومانية. غير أننا بحاجة إلى تكرار هذه البداهة لأن الباحثين الاجتماعيين ينزعون حتى الآن إلى استعمال التصنيف النموذجي الذي اقترحه فيبر وترولتش كأنماط مثالية عامة، تنطبق على أزمنة وأمكنة أخرى، حين تكون "الكنيسة" و"الطائفة" بالمعنى الضيق للكلمة نمطين مثاليين "تاريخيين"، الأمر الذي يؤدي إلى التضليل متى انسحب على الأزمنة الحديثة إثر ظهور شكل جديد مختلف كلياً وجديد جذرياً من الجماعة السياسية هو الدولة الحديثة. وكانت الكنيسة المسيحية الأولى شكلاً خاصاً شبه نموذجي من "الجماعة الدينية" الاحتشادية أو "الديانة الخلاصية"، تنتظم حول عبادة المسيح اللاهوتية الخلاصية - الاسكاتولوجية التي اعتمدتها الامبراطورية الرومانية "عبادةً جماعيةً" بعد فترة من الانفصال الواضح عن الجماعة السياسية الرومانية والمجابهة مع البنية الامبراطورية الرومانية[27]. وفي فترة لاحقة، مع انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية، اعتمدت الجماعة الدينية المسيحية نفسها الجهاز السياسي والهيكلية الإدارية والقانونية للدولة الامبراطورية، متحوّلة خلال هذه العملية إلى ديانة

خلاصية تتسم بالبنية السياسية للدولة الامبراطورية.

إن مثل هذه "الكنيسة"، مثل هذا التآلف الخاص من الديانة الخلاصية والجماعة السياسية، لن يظهر أغلب الظن في أي مكان آخر على الرغم من قيام الإسلام والبوذية، وهما الديانتان الخلاصيتان العالميتان العظيمتان الأخريان، بتطوير تآلفاتهما الخاصة المتنوعة من الجماعات السياسية والدينية[28]. إن كل الكنائس القومية المحلية تكف عن كونها "كنائس" بالمعنى السوسيولوجي للكلمة حالما تكف عن كونها "مؤسسات نعمة مقدّسة" إلزامية وإكراهية واحتكارية. ويحدث ذلك حين تفقد الكنيسة وسائلها القسرية والإكراهية، أو لا تعود الدولة راغبة في اللجوء إلى وسائلها القسرية أو قادرة على ذلك للحفاظ على الموقع الإلزامي والاحتكاري للكنيسة. وفي الواقع، حالما يسمح رسمياً بنشوء "الفرق" المهرطقة و"الارتداد الديني" ضمن الجماعة السياسية نفسها، أو يصبح مبدأ الحرية الدينية متمأسساً، لا تعود حتى كنيسة الدولة المعترف بها "كنيسة" بالمعنى الضيق للكلمة، فيبرز مجدداً التمايز بين الجماعة الدينية والعبادة الجماعية، ولكن إلى جانب دولة علمانية حديثة ليست بحاجة بعد اليوم إلى عبادة جماعية دينية للاندماج في الجماعة السياسية والحفاظ عليها. إن هشاشة الكنائس القومية "المعترف بها" في العالم الحديث (اللوثرية، والأنكليكانية، والكاثوليكية، والأرثوذكسية على حدٍّ سواء) لا تدعو للعجب، نظراً لوجودها بين دولة علمانية لم تعد بحاجة إليها كعبادات جماعية، وبين مواطنين يفضلون الانخراط في جماعات دينية إذا شاؤوا إشباع حاجاتهم الدينية الفردية ومتى شاؤوا ذلك.

ويشكل الإسلام حالة تاريخية فريدة لديانة ظهرت بصورة متزامنة كجماعة خلاصية كاريزماتية دينية وكجماعة سياسية. وقد تجلى ذلك في الكاريزما الدينية والسياسية المزدوجة لمؤسسها محمد بوصفه رسول الله وقائداً سياسياً وعسكرياً، بل ويتجلى ذلك بصورة أكثر موضوعية في كون الحقبة الإسلامية لا تبدأ بولادة مؤسسها أو وفاته، أو بتاريخ الوحي، بل على الأحرى بالهجرة التي تحدد تأسيس الجماعة السياسية الإسلامية في المدينة المنورة: فالأمة، أو جماعة المسلمين، اعتبرت نفسها، في معظم الأحيان، جماعة المؤمنين وأمة الإسلام. بيد أنَّ من الخطأ كلياً أن نعتبر أن الإسلام لا يتضمن نطاقين متمايزين، الأول ديني والثاني سياسي. ففي الواقع، ربما كان تاريخ الإسلام هو تاريخ المأسسات المتنوعة للكاريزما المزدوجة الدينية السياسية التي تمتع بها النبي محمد ضمن مؤسسات دينية وسياسية متمايزة[29].

ومن المفهوم أن الأسطورة التأسيسية لأي جماعة كاريزماتية تتمتع بقوة

نموذجية في التوارث التاريخي للتقاليد، لا سيما حين يتسنى للأسطورة التأسيسية الاستفادة من قوة الوحي الإلهي. فالعصيان والحركات الإصلاحية والثورات وكل أنواع التحولات التاريخية يمكن أن تقوم باسم الأسطورة التأسيسية، وتزعم في الوقت عينه أنها ترجع إلى النقاوة البدائية للأصول، إلى زمن سبق أن تكيف مع العالم. وعلى غرار الأديان الأخرى، كان لا بد للمسيحية أيضاً من أن تجد تكيفها الخاص مع الحداثة وتمايز النطاقات الزمنية. ولكن المسيحية، لا سيما البروتستانتية المتشددة، استطاعت في نهاية المطاف اعتناق الحداثة والعلمنة معاً كعودة إلى الكنيسة البدائية، حين قامت جماعة خلاصية دينية حصرية بمعزل عن الجماعة السياسية. وعلى نحو مماثل، اتخذ "الإصلاح" الكاثوليكي في القرن العشرين شكل رفض واعٍ "للعالم المسيحي في عهد قسطنطين"[30].

3 - الدين و"الدنيا"

> إعلم أن لك مع الأمراء والعمّال والظَّلمة ثلاث أحوال، الحالة الأولى، وهي شرُّها، أن تدخل عليهم، والثانية، وهي دونها، أن يدخلوا عليك، والثالثة، وهي الأسلم، أن تعتزلهم فلا تراهم ولا يرونك[*].

يختصر هذا التصريح للفقيه المسلم الذي عاش في القرن الثاني عشر ويلخص الخيارات الأساسية، وكذلك الموقف النموذجي والتقليدي لكل الأديان الخلاصية من عالم السياسة، ومن "الدنيا" عموماً. وقد يقرأ البوذيون والمسيحيون والمسلمون هذا التصريح قراءةً مغايرة، نظراً لأن موقفهم النموذجي الأصلي، وكذلك التجربة الدينية التي راكمتها هذه الأديان عبر العصور، قد يتنوعان تنوعاً شديداً. غير أن هذه الخيارات الثلاثة تبقى قائمة، ولو خيّرت "الأديان الكونية" الثلاثة الكبرى، لصنفت على الأرجح هذه الخيارات الثلاثة بالترتيب عينه. فالقيصروبابوية، أي سيطرة "الدنيا" واستغلالها للدين تحقيقاً لمآربها الخاصة، وفي معظم الأحيان لشرعنة الحكم السياسي وتقديس القمع الاقتصادي والنظام التراتبي، أكثر ما تخشاه هذه الأديان، ربما لأنها تعلم كم من المرات وجدت نفسها عاجزة عن التصدي لها بأي شكل من أشكالها حتى في العصور الحديثة.

أما الخيار الثاني، أو الثيوقراطية، أي قوة التأثير في العالم وقولبته وفقاً للمشيئة الإلهية، فهو المفضل على الدوام. كما أنه خيار شديد الإغراء، غالباً ما

(*) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 15 ج في 4 (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.]، ج 5: **كتاب الحلال والحرام**، الباب السادس، ص 896 (المترجم).

واجهت صعوبة في مقاومته حتى معظم الأديان الأخروية الأخرى. فإرادة السلطة في الدين الزهدي وقدرتها على رسم ملامح العالم وتغييره مع السعي إلى التسامي تصادف في أقل الأماكن توقعاً، من جبال التيبت إلى صحارى يوتا. غير أن كل المحاولات الثيوقراطية تنزع في نهاية المطاف إلى الخضوع لمفارقة النتائج غير المقصودة. فكلما أراد الدين تحويل الدنيا إلى اتجاه ديني، تورط في الشؤون "الدنيوية" وتحول من قبل الدنيا. والخيار الثالث، أو الابتعاد والانفصال والاجتناب، ينزع في نهاية المطاف إلى الغلبة، ويميل المتدينون والدنيويون إلى تفضيله لأنه يحمي الدنيا من الدين ويحمي الدين من الدنيا. غير أنه لا خيار من هذه الخيارات الثلاثة يستطيع إلغاء الصراع بين "الدين" و"الدنيا" بصورة دائمة.

إن نظرة شاملة لتاريخ العالم من أعلى، مع الإدراك بأن مثل هذا المنظور يسطح كل "الاختلافات"، تتيح للمرء أن يميز بسهولة بين نقلتين "محوريتين" عظيمتين في العلاقة بين الدين والدنيا. والنقلة المحورية الأولى، كما أحسن ملاحظتها كارل جاسبرز ولجأ إليها ماكس فيبر كأساس لعلم اجتماع الدين الدنيوي-التاريخي الذي وضعه، كانت موجة التخلي عن الدنيا، تلك الموجة التي زعزعت بداياتها حوالي القرن السادس قبل الميلاد، حضارة قديمة تلو الأخرى، من الهند إلى الصين، ومن الشرق الأدنى إلى اليونان[31].

ساد هذا الموقف الجديد الذي يقوم على نبذ الدنيا أولاً في أوساط المفكرين والنخب والفلاسفة والأنبياء ولكن، في فترة لاحقة، تعمَّم هذا الموقف التبخيسي للدنيا سعياً وراء دنيا أسمى وراج بفضل الديانات الخلاصية الجديدة التي برزت بوصفها أهم النتائج الدنيوية - التاريخية لتلك النقلة النوعية. وفي حوض المتوسط على الأقل، قام مؤرخو الأفكار والمؤرخون الاجتماعيون بتوثيق مسهب لهذه النقلة الواسعة الانتشار من الدين العام إلى الدين الخاص، من العبادة الجماعية إلى الديانات الباطنية والخلاصية، من الإنسان المدني إلى الإنسان الباطني، من الفلسفة الموضوعوية إلى الفلسفة الذاتوية. وقد علَّل بيتر براون الانتصار المتناقض والثوري للمسيحية في العالم الوثني القديم بأنه "قيام قادة الكنيسة المسيحية بدمقرطة مفاجئة في سرعتها لثقافة الفلاسفة النخبوية المضادة"[32].

غير أن التحول الباطني للدين نحو الفرد الخاص سعياً وراء الخلاص يحفل بالمفارقات العامة والنتائج الخارجية في الدنيا. فحين أراد الدين أن يترك هذه الدنيا وشأنها، لم تتمكن القوى الدنيوية، على ما يبدو، من أن تترك الدين وشأنه. وكانت رسالة المسيح بالتخلي عن الآمال المسيانية بحلول ملكوت دنيوي وبإيجاد "ملكوت الله" في "قلب" الإنسان يهدد جوهر اليهودية بوصفها ديناً ميثاقياً عاماً.

وكانت "فضيحة الصلب" العقاب على مثل هذه الجريمة العامة. فالدولة الرومانية الامبراطورية التي تخلت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت كل أنواع الآلهة الغريبة إلى هيكلها، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنية في حياتهم الخاصة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصية، وزهداً في الدنيا، وتواضعاً أي المسيحية، الانخراط في العبادة الجماعية الوحيدة المتبقية، عبادة الامبراطور. ولذلك، تعرض المسيحيون للاضطهاد الجماعي.

وأسفرت الردة المسيحية "الباطنية" نحو "فردية أخروية" عن نتائج خارجية غير مقصودة أخرى في الدنيا. فالزهدوية الأخروية أظهرت وجهها المخاتل في الخلط بين الزهد بالدنيا والسيطرة عليها. وقد برهن المؤرخون الاجتماعيون، انطلاقاً من مقدمات منطقية مختلفة للغاية، بدءًا من ماكس فيبر إلى لوي دومون، ومن نوربير إلياس إلى ميشال فوكو أن للانضباط الداخلي "أثراً تحضرياً" أعظم من أي مكافأة دنيوية أو أي نظام وعقاب خارجيين تنزلهما قوى هذه الدنيا. ولا ريب في أن الاعتراف الفريد بمدينة الله(*) في هذه الدنيا، بكنيسة كاثوليكية تتمتع بقوة دنيوية حقيقية فاعلة، وتدّعي بسط سلطتها على الدنيا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، اكتسب أهمية فائقة. وقد أكد بعض المراقبين أنه لا يمكن إدراك السمة الفريدة تاريخياً للدولة الحديثة ما لم يعتبرها المرء "كنيسة متحولة" متعلمنة. وفي مطلق الأحوال، انتهت القصة بصورة لا تخلو من المفارقة مع التزام غير مسبوق للفرد المسيحي بالدنيا، ومع تحول جديد للفرد المتوجه نحو العالم الخارجي إلى الفرد المتوجه نحو العالم الباطني، مع صعود الفرد الحديث[33].

وسواءً اعتبر المرء أن هذا الموقف المسيحي الجديد قد شارك في تحديد الصعود المشترك للدولة الحديثة والرأسمالية الحديثة، أو رأى أن الموقف البروتستانتي الجديد المتوجه نحو العالم الباطني قد تحدد بسبب نشأة النظام العالمي الحديث، فلا شك في أن هذه الظاهرة تشير إلى نقلة محورية جديدة في العلاقة بين الدين والدنيا. ففي نهاية المطاف، أرغمت الدنيا الدين على الانكفاء نحو نطاق خاص مستحدث و"متمأسس" للمرة الأولى في التاريخ، وخضعت الكنائس القومية المحلية، الواحدة تلو الأخرى، للسيطرة الملكية المطلقة، وإذ حرمت من أملاكها الواسعة بموجب قوانين العلمنة، اضطرت لتعزيز حظوتها لدى الطبقات البرجوازية الصاعدة. وسوف تصبح هذه العملية الثنائية نفسها واضحة عبر أوروبا خلال القرن الثامن عشر: فالأرسطوسية والملكية والسيطرة القيصروبابوية

(*) كتاب *Civitas Dei (The City of God)* للقديس أغسطينوس (354- 430 ميلادية) (المترجم).

من أعلى حوّلت كل فروع المسيحية إلى عبادات جماعية للدول الأمم الجديدة "معترف بها" ولكنها عاجزة، وبالمقابل، حررّت ردة تقوية جديدة نحو الباطن الفرد الحديث من السيطرة الخارجية، الطقسية، والمقدّسة للكنيسة وأمعنت في تحويل شتى المذاهب إلى "جماعات دينية" خاصة[34].

والبروتستانتية التي تصلح نموذجاً تحليلياً في هذه الدراسة، من دون الخوض في تنوعاتها الداخلية البالغة الأهمية، كانت رائدة لهذه العملية وأسهمت في رسم الشكل الخاص الذي اتخذته سيرورة التمايز المتمأسسة للنطاقات حتى الآن[35]. وفي هذا الصدد، أرست البروتستانتية سابقة تاريخية قوية كان لا بد للأديان الكونية الأخرى، ولا بد لها حتى الساعة، من أن تستجيب لها بأساليبها الخاصة. فطوال قرون عديدة، حاربت الكنيسة الكاثوليكية بصورة دونكيشوتية الردة الحديثة نحو العالم الباطني والتمايز الحديث بين النطاقات بوصفهما طواحين مهرطقة. وأخيراً، مع المجمع الفاتيكاني الثاني، جاء الاعتراف "الرسمي" المتأخر بشرعية العالم الحديث. وكانت الكاثوليكية، في كل أرجاء العالم، تنحى منحى باطنياً يتسم بنزعة انتقامية. إلا أن الكنيسة الكاثوليكية، وعلى الرغم من قبولها بالمبدأ الحديث "للحرية الدينية" والكف بالتالي عن كونها "كنيسة" لكل الأغراض العملية بالمعنى الفيبري للكلمة[36]، تظل مع ذلك تؤيد مبدأ "الكنيسة" لجماعة أخلاقية. وتريد الكاثوليكية الحديثة أن تكون ديناً باطنياً وعاماً في آن. ولكن هل يوجد شكل حديث للدين العام لا يطمح لأن يكون كنيسة دولة أو كنيسة مجتمعية "معترفاً بها"؟

ثالثاً: الأديان الخاصة والعامة في العالم الحديث

يمكن للمرء، باللجوء كإطار تحليلي إلى الأساليب الأربعة لمَفْهمة التمييز بين "الخاص/العام"، كما درسه جيف فاينتراوب، أن يرسم مبدئياً أربعة تآلفات ثنائية مختلفة للأديان "الخاصة" و"العامة". وبدون توخي عرض نماذج شخصية مفصلة، تتضمن الأنماط الناجمة التمييز الثلاثي بين التدين الفردي والجماعي، والجماعة الدينية والسياسية، والنطاقين الديني والدنيوي/العلماني، مع تسليط الضوء على الخيارات الأساسية المتاحة للأديان في ظل شروط التمايز الحديث، أي في العالم العلماني المتمايز الحديث.

1 - التصوف الفردي في مقابل المذهبية

إذا ما انطلقنا من تمييز غوفمان السوسيولوجي عوضاً من تمييزه السياسي بين

النطاق "الكواليسي" الخاص للذات ومجال "الحياة العامة"، حيث يحدث التفاعل الوجاهي - وهو تمييز أوضح من ذاك الذي استمده فاينتراوب من التاريخ الاجتماعي ل ف. آريس، يتسنى للمرء أن يميز بين التدين الفردي الخاص، ودين الذات الخاصة، وكل الأشكال العامة للدين التجمعي. ويكاد هذا التمييز يطابق ذاك الذي يرسمه توماس لوكمان بين الدين غير المرئي والدين الكنسي، وكذلك التمييز النموذجي بين ما يدعوه إرنست ترولتش "التصوف الفردي" أو "الدين الروحاني"، والشكل الحديث نموذجياً للجماعة الدينية الطوعية والفردوية والتعددية، أي "الطائفة". وبالرغم من عدم وجود مكان للطائفة الدينية الحديثة في النموذج الثلاثي لترولتش فهي محكومة بنشر وامتصاص، إن لم نقل بخلافة، الشكلين التقليديين، باعتقاده، للدين التنظيمي، أي "الكنيسة" و"الفرقة الدينية"[37].

إنه لمن الشائع في التحليل السوسيولوجي أن يؤدي التمايز الحديث للنطاقات المستقلة بصورة لا تقبل المعالجة إلى تعدد المعايير والقيم والآراء. وقد عزا ماكس فيبر "شِرْكَ القيم الحديثة" إلى هذا التمايز[38]. ومما لا شك فيه أن تمايز النطاقات يؤدي إلى نزاعات بين الآلهة المتعددة (إيروس، لوغوس، نوموس، مارس، لوياثان، مامون، الإلهات التسع، إلخ)، ولكن هذا النزاع قابل للمأسسة والاحتواء من خلال تمايز وظيفي نسقي[39]. وفي كل الأحوال، ليس ذلك النزاع المصدر الحقيقي للشِّرك الحديث. فإذا كان هيكل الشرك القديم هو البانتيون، وهو محفل يتسنى فيه عبادة كل الآلهة المعروفة بل وغير المعروفة بصورة متزامنة، فهيكل الشرك الحديث هو فكر الفرد نفسه. وفي الواقع، لا يميل الأفراد في العصر الحديث إلى الإيمان بوجود آلهة متعددة بل ينزعون إلى الاعتقاد على العكس بأن كل الأديان والأفراد تتعبد الإله نفسه بأسماء ولغات مختلفة، والأفراد في العصر الحديث وحدهم يجيزون لأنفسهم حق تسمية هذا الإله وعبادته بلغتهم الخاصة. فقول روسو: "إن دين الإنسان... لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس"، وقول طوماس جفرسون: "أنا بحد ذاتي فرقة دينية"، وقول طوماس باين: "فكري هو كنيستي"، هي تصريحات نموذجية "ثقافية راقية" عن الشكل الحديث للتدين الفردي[40]. ويمكن التعرف في هذه الأقوال الثلاثة على الربوبية، وهي الانصهار النموذجي بين التصوف الفردي والعقلانية التنويرية. أما "الشيلانية"، فهي الاسم الذي يطلقه روبرت بلّاح وتلامذته على التعبير المعاصر "الثقافي الهابط"، بعد أن أطلقت سيدة تدعى شيلا اسمها على "إيمانها"، فقالت "شيلانيتي": "أؤمن بالله. لست متشددة دينياً. ولا أذكر المرة الأخيرة التي ذهبت

فيها إلى الكنيسة. لقد حملني إيماني شوطاً بعيداً. إنها شيلانيتي. صوتي الخافت فقط لا غير". وأضاف الباحثون الذين أجروا معها المقابلة: "يوحي ذلك بالاحتمال المنطقي لوجود أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل واحد منا"[41]. فالشكل العبادي للشِّرك الحديث ليس الوثنية بل النرجسية البشرية. وبهذا المعنى الخاص، تصبح عبادة الفرد، كما تكهن دوركهايم، دين الحداثة.

وفي حين شعر ترولتش بأن التصوف الفردي هو دين المستقبل، لم يستطع التكهن مسبقاً بشكله التنظيمي: "بما أنه قد نشأ من فشل الروح الكنسية الحقيقية، فهو يواجه صعوبة في إقامة علاقات مُرْضية مع الكنائس، وبشروط تنظيمية مستقرة ودائمة"[42]. غير أن التصوف الفردي وجد في أمريكا تربة خصبة. فالتقوية الإنجيلية، أو "دين القلب"، كانت الوسيلة التي نشرت التصوف الفردي، وأضفت عليه طابعاً ديمقراطياً وشعبياً، في الواقع، من خلال البروتستانتية الأمريكية بينما أصبحت المذهبية، ذلك الاختراع الديني الأمريكي العظيم، شكله التنظيمي. وفي الواقع، تحتل التقوية في التحول الحديث للدين الموقع نفسه الذي ينسبه ماكنتاير إلى الانفعالية في تحول - انحلال الفلسفة الأخلاقية التقليدية.

كانت الأسس العقائدية للمذهبية قد برزت أصلاً مع الصحوة الكبرى الأولى(*)، ولكن، وعلى غرار أوروبا، لم تسمح البنية المؤسسية للكنائس المعترف بها والانشقاق المذهبي، بالرغم من تعدديتها الشديدة أصلاً، ببلورتها. فأولاً، حوّل سحب اعتراف الدولة بالكنيسة دستورياً، ومن ثم، الصحوة الكبرى الثانية(**)، الكنائس والفرق البروتستانتية على حد سواء إلى مذاهب. وبحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت البروتستانتية الإنجيلية، المنظمة مذهبياً، قد أصبحت حكماً الدين الأمريكي المدني المعترف به ثقافياً، وإن لم يحظ بالاعتراف سياسياً. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، أضيفت الكاثوليكية واليهودية إلى هذا النظام. وأصبحت "البروتستانتية - الكاثوليكية - اليهودية" الأشكال المذهبية المحترمة الثلاثة للدين الأمريكي. وخلّفت التجربة الدينية العظيمة في الستينيات الأبواب مشرعة على مصاريعها؛ وبحلول عام 1970، ومع

(*) The First Great Awakening وهي موجة من إحياء الورع الديني اجتاحت المستوطنات الأميركية في الفترة الممتدة بين ثلاثينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر لمواجهة عصر التنوير، وترى أن التدين الحقيقي يعني تفضيل القلب والشعور على العقل والتفكير (المترجم).

(**) The Second Great Awakening وهو تعبير اعتمده الزعماء الإنجيليون لوصف إحياء الورع الإنجيلي الذي عاشوه في عشرينيات القرن التاسع عشر، ويشير إلى ظاهرة دينية تجاوزت الحدود المذهبية والطائفية لاستعادة الموجة الروحانية التي شهدها القرن الثامن عشر في الولايات المتحدة (المترجم).

صدور الحكم في قضية ولش(*)، قامت المحكمة العليا الأمريكية التي طالما نظمت قوانين الانخراط في السوق الدينية المذهبية التنافسية الحرة بالسماح للمواطنين باعتناق أي عقيدة إيمانية مستعدة لاحترام قوانين اللعبة[43]. وتجدر الإشارة إلى أن البنية المذهبية للنظام الديني الفرعي هي التي تحوّل كل الديانات في أمريكا، بغض النظر عن أصولها ومزاعمها العقائدية، وهويتها الكنسية، إلى مذاهب[44].

في الدراسة الشاملة التي أعدها روبرت فوثناو حول "المجتمع والإيمان منذ الحرب العالمية الثانية"، بعنوان **إعادة بناء الدين الأمريكي**، يوثق المؤلف توثيقاً مفصَّلاً تداعي الروابط المذهبية الداخلية، وتضاؤل النزعات والأحكام المسبقة بين المذاهب، وتعاظم تنظيم الموارد الدينية وحشدها عبر المذاهب لا من خلالها. غير أن المؤلف يرى أن هذا الدليل يشير إلى "تضاؤل أهمية المذهبية"، في حين كان بالإمكان فعلياً تأويل هذا الدليل بأنه مؤشر إضافي على منطق المذهبية[45]. فمنذ البدايات خلال الصحوة الكبرى الأولى، لم تكن المذهبية إطلاقاً مرادفاً لولاء المرء الحصري المطلق لمذهبه. فهذه النفوس، "المولودة ثانية" التي "اختبرت" فردياً القوة المخلصة "للنور الجديد"، طالما نزعت إلى الشعور بالتآلف مع أرواح ذات قرابة تنتمي إلى مذاهب أخرى أكثر مما تشعر بالتآلف مع "الأنوار القديمة" في مذاهبها الخاصة[46]. وحالما تصبح المذاهب وسائط خاصة للتجربة الدينية الفردية، تتعاظم ثانوية الشكل التنظيمي الخارجي والمحتوى العقائدي للمذهب المعين. ولا يعود الناس بحاجة إلى تغيير مذاهبهم لإيجاد إيمانهم الخاص، أو للانضمام إلى زملاء عشائريين في حركات اجتماعية مذهبية بينية. وفي حين قد يشير هذا التطور إلى تضاؤل أهمية الكنائس المذهبية، فهو قد يعلل كذلك على أنه انتصار للمبدأ المذهبي.

وحتى الفرق الدينية الكلاسيكية نموذجياً كالبروتستانتية الأصولية أو الكنيسة التقليدية، الكنيسة الكاثوليكية الواحدة المقدسة، الجامعة، الرسولية تخضع لقيود خارجية، والأهم من ذلك، لتحريض داخلي من أجل التصرف مذهبياً. والدليل على قوة الفردية الحديثة تعدّد الكنائس والمبشرين الأصوليين "المستقلين"، وكل

(*) The Welsh Decision وهو قرار أصدرته المحكمة العليا الأمريكية في قضية اليوت أشتون ولش سمح بإعفاء ولش من الخدمة العسكرية بالرغم من إعلانه أن مناهضته للحرب لا تستند إلى معتقداته الدينية الخاصة. وأهمية هذا القرار في اتساع أنواع المعتقدات الإيمانية التي يتسنى اللجوء إليها للحصول على إعفاء من الخدمة العسكرية (المترجم).

منها أو منهم يفوق الأخرى أو الآخر قداسةً وأصوليةً، معلنين تأويلهم "الخاص" الحرفي لأصول الدين المسيحي نفسه، الموجود في النص عينه، أي الكتاب المقدّس. وتشكّل القراءة الخاصة الفردية لأي نص ديني أساساً شديد الهشاشة للأصولية العقائدية. فحين تفارق هذه الذرات الأصولية المتعددة عزلتها المذهبية الخاصة التي فرضتها على نفسها بهدف تنظيم نفسها علناً ضمن أغلبية أخلاقية، أو ما يساوي الشيء عينه، وتتجند هذه الموارد الفردية تجنيداً بارعاً بواسطة مقاولين سياسيين من أجل التحرك الجماعي، تصبح الأصولية مجرد مذهب آخر.

وتواجه الكنيسة الكاثوليكية ضغوطاً داخلية وخارجية مشابهة. فقد أظهرت الزيارات الأخيرة التي قام بها البابا إلى الولايات المتحدة، وبصورة مقنعة، أن الأمريكيين الكاثوليك مستعدون أكثر من أي وقت مضى للتعبير العلني الحار عن اتحادهم مع "وكيل المسيح" وعن ولائهم للكرسي الرسولي. ولكن الأمريكيين الكاثوليك، على غرار الأفراد العصريين الآخرين، يحتفظون، على ما يبدو، لضمائرهم بالحق النهائي غير القابل للمصادرة، لتحديد أي من العقائد الأساسية في الوديعة الإيمانية التقليدية هي الجوهرية بالفعل. وحين يتقبل الكاثوليك طوعاً سلطة بعض التعاليم كالدوغما أو العقيدة السلطوية، فالمشكلة التأويلية، أو الانحراف، تبقى مطروحة. فدلالة أي نص مكتوب أو شفهي وأهميته لأي سياق تظل بحاجة إلى التأويل. وعلاوة على ذلك، يقوم الأفراد، على نحو متعاظم، بهذا التأويل. وعلى هذا النحو، تحسم الملصقات على السيارات التي تفيد العكس "قالت روما"(*)، أي أن الله تكلم عالياً وبوضوح، هذه المسألة بأي حال. إن تاريخ الأديان الكبرى في الكتاب المقدّس، أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام، سواءٌ ارتبطت أم لم ترتبط بسلطة مؤسسات كنسية مقدسة أو بمذاهب فقهية رسمية يشير إلى تورطها جميعاً في المأزق التأويلي العقائدي نفسه. وكلما تدخل التمايز البنيوي الحديث والفردية الدينية، ظهر منطق المذهبية عينه. وفي مطلق الأحوال، تحولت كل منظمة دينية تلو الأخرى في الولايات المتحدة - الكنائس والفرق البروتستانتية، والكاثوليكية، والمسيحية الشرقية، واليهودية، والديانات الآسيوية، ومؤخراً، الإسلام - إلى مذهب داخلياً والواحدة مقابل الأخرى. غير أن السؤال المطروح يتعلق بقدرة المذهب، بوصفه الشكل الطوعي الحديث للجمعية الدينية القائمة على الحرية الدينية والتعددية الدينية، على القيام كذلك بنوع مختلف من "الترويج" السياسي، في المجتمعات المتمايزة الحديثة.

(*) Roma dixit (وردت في النص الأصلي باللاتينية) (المترجم).

2 - الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها

في إطار التقليد السياسي الليبرالي، طالما كان التمييز بين الأديان الخاصة والعامة واضحاً لجهة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وانسجاماً مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجمع سائر النطاقات ضمن قطاع "خاص" واسع، تعرف كل كنائس الدولة المعترف بها بالأديان "العامة" فيما تعتبر كل الأديان الأخرى أدياناً "خاصة". ونظراً لأن المفهوم الليبرالي ينزع إلى الدمج بين الحكومي والعام والسياسي والخلط بينها، يعتبر سحب اعتراف الدولة بالدين ويوصف كعملية متزامنة من الخصخصة واللاتسييس. فالدين، بالمفهوم الليبرالي، هو شأن خاص ولا بد من أن يظل كذلك. والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو، في الوقت عينه، الخوف من مؤسسة قد تهدد حرية المعتقد الفردية، والخوف من دين أخلاقي معمّم قد يدخل مفاهيم خارجية للعدالة، والمصلحة العامة، والصالح العام، والتضامن على المداولات "الحيادية" للنطاق العام الليبرالي.

ويتجلى التنافر في المفهمة الليبرالية على الفور من خلال التباين المتناقض بين الدين غير المسيَّس والمخصخص إلى حد كبير لكنيسة إنكلترا المعترف بها (أي كنيسة قومية رسمية تقبل بالمبادئ الأرسطوسية) والموقف السياسي والعام للجماعات الدينية غير الملتزمة، "المؤيدة للمساواة"، المستقلة والحرة، أو لأي ديانة غير معترف بها على استعداد للدخول في صدام مع دولة ظالمة آثمة. والأكثر تناقضاً من منظور سياسي ليبرالي القول المتبصّر لتوكفيل، الدقيق إلى حد كبير على الأقل بالنسبة إلى عصره: إن "الدين في أمريكا لا يشارك مباشرة في حكم المجتمع، ولكن لا بد من أن يعتبر أولى المؤسسات السياسية الأمريكية"[47].

ويكتسب اليوم المبرر المنطقي الليبرالي لسحب اعتراف الدولة بالكنيسة صفته الشرعية والمقبولة التي طالما تمتع بها. وقد برزت الضغوط التاريخية للفصل بين الكنيسة والدولة انطلاقاً من الدينامية الثنائية للعقلنة الدينية الداخلية وانعتاق الدولة العلمانية من الدين.

وقد جاءت المطالبة المذهبية بـ"الحرية الدينية" من الدين نفسه. وكما أظهر جورج جيلينيك بصورة حاسمة، فقد أنشىء المبدأ الحديث لحقوق الإنسان المصونة مع الجماعات الدينية الراديكالية وتمأسس للمرة الأولى دستورياً في مواثيق الحقوق للولايات الأمريكية المختلفة[48]. وبدون هذه المعطيات المذهبية الدينية، قد يتوصل المرء إلى مبدأ "التسامح" الديني، ولكن ليس بالضرورة إلى

مبدأ "الحرية" الدينية. وفي الواقع، وقبل التحول إلى المبدأ الليبرالي التنويري لـ "حرية الفكر" غالباً ما وجد الضغط من أجل إرساء التسامح أكثر مما لم يجد مصدره التاريخي في المصلحة العليا للدولة وفي مطالبة الدولة الحديثة بالتحرر من الدين[49].

لحظ البند المزدوج الذي يتضمن "اللا اعتراف" و"حرية الممارسة" في التعديل الأول للدستور الأمريكي هذا المبرر التاريخي الثنائي لمبدأ الفصل. وظلت هذه الثنائية حتى اليوم مصدراً للمعارضة لأنها قد تؤدي، كما أوضح توماس روبنز، إلى تأويلات شديدة الاختلاف لمبدأ الفصل[50]. فقراءة "انفصالية ضيقة" قائمة على مبادئ التعصب الراديكالي والتحرر أو "الحيادية" الليبرالية، لا ترفض رفضاً حاسماً أي تأييد حكومي بل كذلك أي تنظيم حكومي للدين. أما القراءة "الانفصالية الخيرية" على العكس، القائمة على مبدأ التقليد التاريخي و"النية الأصلية"، أو على الحجة الوظيفية لوظائف الدين المجتمعية الإيجابية، فترفض التنظيم الحكومي ولكنها تطالب بتأييد حكومي عام للدين. وعلى نقيض ذلك، تؤيد القراءة "العلمانوية"، المشككة بالوظائف السلبية للدين، تنظيماً حكومياً للدين مع إنكارها لأي تأييد حكومي له. وأخيراً، وحتى عندما يقبل التأويل "المغالي في طابعه الحكومي" بالفصل الرسمي، فهو ينسجم كذلك مع المبادئ القيصروبابوية في تفضيل التأييد الحكومي والسيطرة المطلقة للحكومة على الدين في آن[51].

وتتأتى حدود المفهوم الليبرالي من نزعة هذا المفهوم لتصور كل العلاقات السياسية، بما فيها الدينية، تصوراً ضيقاً للغاية لجهة خطوط الفصل القانونية - الدستورية. غير أن مشكلة العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تختزل ببساطة إلى مسألة الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وفيما تبرز ضرورة الاعتراف بالكنيسة والفصل لضمان تحرر الدين من الدولة، وتحرر الدولة من الدين، وتحرر المعتقد الفردي من الدولة والدين المنظم معاً، لا يستتبع ذلك ضرورة خصخصة الدين من أجل ضمان هذه الحريات. وفي هذا المقام، تبرز مجدداً ضرورة القيام بتمييز واضح بين المبدأ القانوني للفصل والتوجه المعياري الليبرالي نحو الخصخصة. ولعل صحة مبدأ "الفصل" الليبرالي تجد أفضل تأكيد غير مباشر لها في كون الكنيسة الكاثوليكية قد وافقت على هذا المبدأ بعد أن رفضته بعناد لأنه غير متكافئ مع مبدأ "الكنيسة". وفي الواقع، ونظراً لعدم التكافؤ هذا، كان لا بد للإقرار الكاثوليكي النهائي بشأن الشرعية الدينية لمبدأ حرية المعتقد الحديث، وهو مبدأ تراه العقيدة الكاثوليكية متجذراً في "الكرامة المقدسة للكائن البشري"، من

أن يترافق مع التخلي عن هويتها كمؤسسة إلزامية. فالكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الثاني، وبتبنيها مبدأ "الحرية الدينية"، كفت رسمياً عن كونها "كنيسة" بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. إلا أن هذه الكنيسة ترفض حتى الساعة القبول بالمبدأ الليبرالي المتصل حول الخصخصة المطلقة للدين والأخلاق.

وإلى حدٍّ ما، يعتبر مبدأ الخصخصة الليبرالي مبدأ لا يرقى إليه الشك. فنظراً إلى أن المبدأ القانوني للفصل لا يقوم فقط على مبادئ المصلحة العليا للدولة أو على مبادئ التسامح الليبرالية بوصفها شروطاً ضرورية لنظام اجتماعي متمايز وتعدّدي حديث إنما على مبدأ حرية المعتقد الصرف، وهو أساس "حق الخصوصية" غير القابل للانتهاك - وبدونه لا وجود لدولة ديمقراطية حديثة ولا لمجتمع مدني حديث - يفترض "تعميم" الدين خصوصية الدين، ولا يمكن تبريره إلا إذا تمتع حق الخصوصية وحرية المعتقد كذلك بحماية الدين الشرعية[52]. وبعبارة أخرى، ومن المنظور المعياري للحداثة، لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتخذ شكلاً عاماً إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد.

بعد استيفاء هذا الشرط، يمكن لتعميم الدين بالتالي أن يتبرّر في ثلاث حالات على الأقل:

أ - حين يدخل الدين النطاق العام لا لحماية حريته الدينية وحسب بل لحماية كل الحريات والحقوق الحديثة، ولا سيما حق قيام المجتمع المدني الديمقراطي ضد دولة سلطوية استبدادية. ولعل الدور الناشط للكنيسة الكاثوليكية في المسيرات الديمقراطية التي شهدتها كل من إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، أفضل مثال لتوضيح هذه الحالة.

ب - حين يدخل الدين النطاق العام لمساءلة الاستقلالية المشروعة المطلقة للنطاقات العلمانية وادعائها الانتظام وفقاً لمبادئ التمايز الوظيفي بغض النظر عن الاعتبارات المعنوية أو الأخلاقية الخارجية. والمثال على هذه الحالة الثانية يتجلى في الرسائل الرعوية للأساقفة الأمريكيين الكاثوليك الذين يشككون فيها بـ"أخلاقية" سباق التسلح والسياسات الحكومية في مجال الأسلحة النووية، بالإضافة إلى "عدالة" النظام الاقتصادي الرأسمالي ونتائجه اللاإنسانية، هذا النظام الذي ينزع إلى إضفاء الطابع المطلق على حق الملكية الخاصة ويزعم أن قوانين سوق غير خاضعة للرقابة تقوم بتنظيمه ذاتياً.

ج - حين يدخل الدين النطاق العام لحماية الحياة الدنيوية التقليدية من تدخل

الدولة الإداري أو القانوني. وخلال هذه العملية، يفسح المجال لإثارة قضايا المعايير وتكوّن الإرادة أمام التأمل الذاتي العام والجماعي للأخلاقيات الخطابية الحديثة. والأمثلة على هذه الحالة الثالثة تتجلى في التعبئة العامة لما يعرف بالأغلبية الأخلاقية والموقف الكاثوليكي العام من قضية الإجهاض دفاعاً عن "حق الحياة".

في الحالة الأولى، يفيد الدين في تشكيل نظام سياسي واجتماعي ليبرالي. وفي الحالتين الثانية والثالثة، يفيد الدين في إظهار "حدود" النظام السياسي والاجتماعي الليبرالي ومساءلته ومعارضته. وفي أقل تقدير، قد يفيد تعميم الدين في التشكيك بالصحة التجريبية لمقولة خصخصة الدين الحديث، والأهم من ذلك أنه قد يرغم نظرية الخصخصة على التشكيك في أسسها المعيارية الخاصة ضمن النموذج الليبرالي للنطاق العام وضمن الفصل القانوني الصارم بين النطاقين الخاص والعام.

3 - الديانات المدنية العامة مقابل الجماعات الدينية الخاصة

يرتبط المفهوم الحديث لـ "الدين المدني" منذ بداياته في أعمال روسو حتى تطوره على يد روبرت بلّاح ارتباطاً وثيقاً بتقليد الفضيلة الجمهورية الكلاسيكي وعدم ثقته بالتقليد السياسي الليبرالي الحديث. وفي نظرية بلّاح حول الدين الأمريكي، يتحد هذا التقليد الجمهوري بالتقليد الكالفيني للجماعة السياسة والدينية الميثاقية وبالتقليد الوظيفي المعياري الدوركهايمي وتصوره لفردية وظيفية أخلاقية في مواجهة فردية مختلفة وظيفياً ونفعية وأنانية[53].

متى تعلق الأمر بالدين، يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديان عامة تؤدي وظيفة عبادة الجماعة السياسية من جهة، ومن جهة أخرى، عبادات محلية خاصة، وعبادات جماعية اتحادية، وديانات خلاصية خاصوية فردية. ويظهر التوتر على هذا المستوى بين خصوصية جماعة أخلاقية تدمج كل المواطنين داخل عبادة سياسية متساوية الامتداد مع الجماعة السياسية والولاءات المتنافسة لأشكال جماعية أكثر أهمية أو أكثر شمولية. وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجاً تلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية، وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبل فردية، باطنية أو خارجية، نحو الخلاص أو الانضمام إلى أفراد آخرين من أجل تشكيل جماعات دينية أكثر قابلية للشمولية تتسامى على خصوصية الجماعة السياسية، سواءً كانت هذه الجماعة دولة - مدينة أم دولة - أمّة. وفي الواقع، تكمن مشكلة التقليد الجمهوري في كيفية تسييس

الدين، وتسخير القوة الاندماجية للدين بدون تعريضه لخطر الثيوقراطية التي من شأنها أن تلغي، إذا انتصرت، استقلالية النطاق السياسي. غير أن الأرسطوسية وكل المحاولات المشابهة لممارسة سلطة زمنية على المؤسسات الدينية، متى نجحت في مسعاها، سوف تؤدي إلى إضعاف الدين، فيصبح المجال مفتوحاً أمام الانتقادات النبوئية المناهضة للتقاليد بشأن الوثنية السياسية أو أمام انكفاء خلاصي(*) مغالٍ في خصوصيته.

ويعتبر تحليل روسو حول "الدين المدني" خير مثال على كل هذه المعضلات[54]. ويعترف روسو أولاً بأن الانصهار القديم غير المتمايز بين "آلهة الدولة و"شرائعها" قد تقوّض بسبب الطرح المسيَحي "لملكوت العالم الآخر" ولم يعد بالإمكان إعادة بنائه، وبأن البنية السياسية الازدواجية للمسيحية القروسطية التي حلت محل النظام السياسي في العصور القديمة لم تجلب فقط "أعنف أشكال الاستبداد"، بل كذلك "سلطة مزدوجة"، ومبدأ سيادة ثنائية أسفر عن "نزاع أبدي حول السلطة القانونية جعل أي نظام حكم صالح مستحيلاً في الدول المسيحية". ويستهل روسو، في معرض صياغته لاقتراحه الخاص من أجل حكم حديث، بمقدمة منطقية مفادها أن "ما من دولة قامت لم يكن أساسها الدين". ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة يستوفي الشروط من أجل "حكم صالح" لأن "دين الكاهن، أي الكاثوليكية" غير نافع سياسياً وشرير. فداخلياً، "يمنح هذا الدين للبشر شريعتين، وزعيمين،... ويتطلب منهم واجبات متناقضة، ويحول دون كونهم رجالاً أتقياء ومواطنين في آن". وخارجياً، تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية، والجماعة السياسية للمواطنية، والسيادة المعيارية للدولة - الأمة الحديثة. وبالتالي، لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين[55]. وخلافاً لذلك، ف "دين المواطن" من شأنه بدون شك أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة. ولكن هذا الدين "هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف"، ويؤدي إلى شوفينية قومية غير متسامحة وغلو دموي في الوطنية. وأخيراً، يعتبر "دين الإنسان" ديناً "مقدساً وسامياً" لأنه يحول كل الكائنات البشرية إلى "إخوة"، ولكنه لا يجدي نفعاً سياسياً لأنه لا يضيف، نظراً "لعدم ارتباطه بالجسم السياسي"، أي شيء إلى شرعة القوانين أو إلى "الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة". وعلاوة على ذلك، يقوّض هذا الدين الفضيلة

(*) خلاصي ترجمة لكلمة Soteriological نسبة إلى اللاهوت الخلاصي، أي اللاهوت الذي يبحث في الخلاص، خاصة عن طريق المسيح (المترجم).

الجمهورية مستبدلاً "في قلوب المواطنين" تعلقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة أو ما يتجاوزها[56]. وفي نهاية المطاف، يحلّ روسو هذه المعضلة بتأكيده تأكيداً متزامناً ومتناقضاً على الحق الحديث في الحرية الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأي حاكم أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وعلى الحاجة إلى "إعلان إيمان مدني صرف يقرر الحاكم مواده، لا بالتحديد كعقائد دينية، بل كمشاعر مجتمعية يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو من الرعايا المخلصين"[57].

إن محاولة دوركهايم لحل المشكلة الهوبزية ومعضلات روسو السياسية، من خلال اقتراح نظرية سوسيولوجية للاندماج المجتمعي المعياري المبني على أخلاقية علمانية علمية قد تصلح ديناً مدنياً للمجتمعات الحديثة، لم تفعل سوى إعادة إنتاج التوترات القديمة التي لم تجد لها حلاً بلغة سوسيولوجية جديدة. أما نظرية روبرت بلاّ حول الدين المدني الأمريكي فتتميز بأنها تستند إلى أسس تجريبية، نظراً لأنها تنطلق من مقدمة منطقية مفادها أن السياسة الأمريكية تاريخياً تبدو كأنها تشتمل على ما يشبه الدين المدني. غير أن المرء، وإن قبل بالمقدمة التي تعتبر أن السياسة الأمريكية كانت مندمجة في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية/ النفعية، والدينية/ الأخلاقية، فقد أصبح بديهياً أصلاً في الفترة التي صاغ خلالها بلاّ نظريته أن أي شيء تبقى من هذا الدين المدني أصبح غير ذي صلة على نحو متزايد. وسرعان ما أقرّ بلاّ نفسه بأن "الميثاق" الوطني قد "انحلّ" وأن أي تذمر عادي لن يعيد الميثاق القديم مجدداً. وفضلاً عن ذلك، فالمبادئ الثلاثة التي تشكل معاً الدين المدني الأمريكي، والتي لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة لدى روسو، تجسّد مجدداً المعضلات نفسها. هل تستطيع التقاليد الجمهورية والتوراتية والفردانية الحديثة أن تتحد بدون أن يقوض أحدها الآخر؟ هل يستطيع الدين المدني الأمريكي ألا يكون غير العبادة الوطنية للمصير الامبريالي الواضح للأمة الأمريكية أو عبادة أمة مؤلفة من أفراد يسعون وراء أشكالهم الدينية النفعية الخاصة؟ إن كليهما من شأنه تقويض الفضيلة الجمهورية، وإن نظاماً جمهورياً أكثر التزاماً لسوف ينفي الدين إلى نطاق خاص ويسعى وراء دين السياسة العلماني[58].

ما دام مفهوم الدين المدني يتكون إما سياسياً على مستوى الدولة كقوة تدمج معيارياً الجماعة السياسية، أو اجتماعياً على المستوى المجتمعي كقوة تدمج معيارياً الجماعة المجتمعية، فإن مثل هذا الدين المدني لن يعاود الظهور، أغلب

الظن، في المجتمعات الحديثة. وعلاوةً على ذلك، وإذا وجد بالفعل شيء شبيه بدين مدني ومتى وجد، فسوف يكون أغلب الظن تكييفاً لتقليد حي مع الظروف الحديثة. وفي مطلق الأحوال، فإن افتراض وجود مثل هذا الدين المدني على الأساس الوظيفي بأن المجتمعات الحديثة "تحتاج" إلى مثل هذا الدين المدني غير قائم نظرياً وغير مرغوب فيه معيارياً. وما يحتاج إلى الدراسة هو الأساليب المختلفة التي يمكن بواسطتها للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة، أن تضطلع بأدوار عامة بناءة أو هدامة وظيفياً في النطاق العام للمجتمع المدني. وبالتالي، لا بد من إعادة صياغة مفهوم "الدين المدني" ونقله من مستوى الجماعة الحاكمة أو المجتمعية إلى مستوى المجتمع المدني.

ويتسنى للمرء، على خطى ألفرد ستيبان، مفهمة "السياسة الحديثة" على أساس أنها تتألف من ثلاثة ميادين متمايزة: الدولة، والمجتمع السياسي، والمجتمع المدني[59]. وبالاعتماد على المثال "الخطابي" لـ "الفضاء العام"، يتسنى للمرء مفهمة "النطاق العام" على أنه بعد مكوِّن لكل من ميادين السياسة الثلاثة[60]. ومن الناحية المبدئية، يمكن للدين أن يتحدد مكانياً، إذا جاز التعبير، في الفضاءات العامة الثلاثة للسياسة. فقد تبرز أديان "عامة" على مستوى الدولة، فتشكِّل "الكنيسة" مثالاً نموذجياً لها. وقد تبرز أديان "عامة" على مستوى المجتمع السياسي، كما في كل الحالات التي يتعبأ فيها الدين سياسياً ضد حركات علمانية أو دينية أخرى، أو يتمأسس كحزب سياسي يتنافس مع أحزاب علمانية أو دينية أخرى. وكل الحركات الكاثوليكية المناهضة للثورة منذ عصر الثورة الفرنسية حتى الحرب الأهلية الإسبانية التي وصفها دايفد مارتن وصفاً ملائماً كـ"عضوانية استجابية"؛ والتعبئة السياسية للأقليات الدينية المستجيبة للأنواع المختلفة من صراع الثقافات(*) أو المناهضة لها، سواءً أتت من الدولة أم من حركات أو أحزاب دينية أو علمانية أخرى؛ والأنساق البنيوية "للدعائمية" الدينية - السياسية، كتلك المتطورة على نحو مميز في بلجيكا أو في هولندا؛ وتعبئة الكنيسة للعلمانيين من خلال "التحرك الكاثوليكي" لحماية أو تعزيز مصالح الكنيسة وامتيازاتها؛ ونظام الأحزاب المسيحية-الديمقراطية الذي تبلور بعد الحرب العالمية الثانية في الدول الكاثوليكية، وإلى درجة أقل في الدول اللوثرية؛ والتعبئة الانتخابية الأخيرة لليمين المسيحي الجديد(**)، كل هذه الحالات يمكن أن ينظر

(*) KulturKampf (وردت في النص الأصلي بالألمانية) (المترجم).

(**) The New Christian Right يدل هذا التعبير على عودة المحافظين البروتستانت إلى النشاط السياسي المنظم في سبعينيات القرن العشرين دفاعاً عن القيم الاجتماعية والثقافية التقليدية (المترجم).

إليها باعتبارها أنواعاً مختلفة من الدين "العام" الموجودة على مستوى المجتمع السياسي[61].

تقوم إحدى المقولات الأساسية في هذه الدراسة على أن هذه الحقبة التاريخية، "عصر" العضوانية الاستجابية، والحرب العلمانية/ الدينية، والحرب الثقافية والسياسية المناصرة/ المناهضة للإكليروس، والتحرك الكاثوليكي، والدعائمية الدينية، والديمقراطية المسيحية قد انتهت على الأقل في أوروبا الغربية[62]. لقد كانت العضوانية الاستجابية بمثابة رد من الكنيسة على الثورة الفرنسية وعلى الثورات الليبرالية في القرن التاسع عشر كذلك، بينما كان كل من التحرك الكاثوليكي والديمقراطية المسيحية بمثابة رد من الكنيسة على نشأة الأحزاب الجماهيرية المتطرفة في زمنيتها وعلمانيتها، لا سيما الاشتراكية مع بداية القرن العشرين. وكان هذان الموقفان دفاعيين أمام ما اعتبر عن حق بيئة عدائية، حديثة، وعلمانية. ولئن صارت الكنيسة اليوم لا تسعى للانخراط مجدداً في الدولة عبر تجييش الناس من أجل استعادة سيطرتها على المجتمع، فذلك يعزى إلى كون الكنيسة لم تعد تشعر بتهديد دولة علمانية عدائية أو حركات اجتماعية عدائية. ولعل اختفاء المناهضة للإكليروس من الحياة السياسية اليومية في الدول الكاثوليكية أبلغ دليل على هذا التحول التاريخي.

لقد حصلت دينامية تعزيزية متبادلة للاعتراف المتبادل والتقارب بين الدين والحداثة، أحدثت تفاهماً بين المراحل النزاعية التي استهلها النقد التنويري للدين. فمن جهة، أدى الاعتراف النقدي بالجدلية التنويرية والمحدودية الذاتية ما بعد الحديثة التي أحاطت بالمشروع العقلاني للخلاص الزمني إلى إعادة اكتشاف المطالب الشرعية للدين وإلى الاعتراف بالدور الإيجابي للكنيسة الكاثوليكية في وضع حدود للنزاعات الاستبدادية التي تتجلى في الدولة الحديثة، سواءً في شكلها البولندي الشيوعي أو في شكلها المنادي بـ"الأمن القومي" في أمريكا اللاتينية. ومن جهة أخرى، فتجديد الكنيسة الكاثوليكية، أي تحول الكنيسة نحو العالم الباطني، وإعادة التقويم الديني للواقع العلماني، والتزام الكنيسة النبوئي بمبادئ الحرية والعدالة والتضامن في النظام الاجتماعي والسياسي ألغت تحديداً ضرورة كل جوانب النقد التنويري للدين التي كانت لا تزال ذات شأن منذ عهد قريب في دول مثل إسبانيا أو البرازيل. والأهم من ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية قد تخلت إلى حد كبير عن هويتها الذاتية ككنيسة، أي كجماعة دينية إلزامية، منظمة محلياً، ومتساوية الامتداد مع الجماعة السياسية أو الدولة. وأسفر هذا التغيير في الهوية الذاتية للكنيسة، بتحفيز من العلمنة المطردة لدولة حديثة لم تعد بحاجة إلى

الاعتراف الشرعي للكنيسة، عن تغيير جذري في موقع الكنيسة الكاثوليكية وتوجهاتها من كنيسة متمركزة ومتركّزة في الدولة إلى كنيسة متمركزة في المجتمع المدني. لقد أتاح هذا "الإنكار" للكاثوليكية، هذا التغيير في الهوية الذاتية، للكنيسة الكاثوليكية أن تضطلع بدور ناشط في المسيرات الديمقراطية في إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، والفيليبين.

وتمثّل أهم تطور انبثق من المراحل الانتقالية الأخيرة نحو الديمقراطية التي شهدتها الدول الكاثوليكية مؤخراً في كون الكنيسة الكاثوليكية، وبالرغم من وجودها في موقع أغلبية مصحوب بهيبة ونفوذ لا مثيل لهما في المجتمع المدني، لم تقبل في كل مكان فقط بالفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة وبالمبدأ الدستوري للحرية الدينية وحسب بل تخلت كذلك عن محاولاتها التقليدية لإنشاء أحزاب كاثوليكية رسمية أو رعايتها، الأمر الذي من شأنه الدفاع عن امتيازات الكنيسة ومزاعمها وتعزيزها سياسياً. ويبدو أن الكنيسة لم تقبل سحب اعتراف الدولة بها وحسب بل كذلك الانسحاب من المجتمع السياسي بحد ذاته. غير أن ذلك لا يعني أن الكاثوليكية أصبحت بالضرورة مخصخصة أو أن الكنيسة ما عادت تؤدي أي دور عام، بل يعني فقط أن الموقع العام للكنيسة ليس الدولة أو المجتمع السياسي بعد اليوم، بل بالأحرى، المجتمع المدني.

4 - "المنزل" مقابل "العمل": النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية

وفي نهاية المطاف، يمكن للمرء كذلك أن يطبّق على المجال الديني التمييز الذي تطرحه الناقدات النسويات وبعض أنماط التحليل الاقتصادي بين النطاق العام لـ "العمل" والنطاق المنزلي الخاص.

ليس "المنزل" نقيض "العمل" بالطبع من الناحية الدلالية بل "الترفيه". إلا أن هذا التمييز يصف العملية التاريخية للفصل بين مكان العمل والمنزل. كما أنه يؤدي وظيفة نقدية في جذب الانتباه إلى عملية مزدوجة مكوّنة للحداثة. ويبين هذا التمييز، في المقام الأول، أن نطاق العمل المأجور وحده في ظل الظروف الحديثة لإنتاج السلع، يحظى بالاعتراف "كعمل"، وبالتالي فهو يستبعد في الاعتبار والمكافأة (سلطة، منصب، ثروة) نطاق التناسل البشري والاجتماعي كلياً، بدءاً من "العمل" الإنجابي إلى تربية الأطفال وصولاً إلى المجموعة الكاملة من الأنشطة المنزلية المرتبطة بإنتاج اليد العاملة، وكلها أنشطة يحتل فيها إجهاد المرأة وعملها موقعاً بارزاً[63]. وبالإضافة إلى ذلك، يشير هذا التمييز إلى أن نطاق

الترفيه نفسه في ظل الظروف الرأسمالية الحديثة، قد تسلَّع وتحوَّل إلى النطاق المستقل لـ "الثقافة الجماهيرية" التصنيعية، إلى نطاق إنتاج السلع الثقافية وتوزيعها واستهلاكها.

لدى تطبيق هذا التمييز بين العمل "العامّ" والمنزل "الخاص" على المجال الديني، يبرز على الفور الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث. فمن جهة، بوسع المرء أن يجزم بأن الدين ينتمي إلى نطاق الثقافة. فتاريخياً، كان الدين، كما أثبتت التحليلات الأنثروبولوجية والثقافية التاريخية والحضارية على حد سواء، "نواة" الثقافة. وقد أظهر بعض أفضل التحليلات السوسيولوجية للدين أن الدين في العالم الحديث، مثل سائر الثقافات، يخضع كذلك للقوى التسليعية. وقد كتب بيتر برغز أن "الوضع التعدّدي هو، قبل كل شيء، وضع سوق. وفي هذه السوق، تتحول المؤسسات الدينية إلى وكالات تسويقية وتصبح التقاليد الدينية سلعاً استهلاكية"[64]. وفي الواقع، ربما كانت دائرة "الخلاص" في الولايات المتحدة الأمريكية أحد القطاعات الأكثر تنوعاً وربحاً في صناعة الثقافة الجماهيرية برمتها. غير أنها تدلّ على الموقع الملتبس للدين في العالم الحديث بحيث أن نظريات الثقافة الحديثة وحقل سوسيولوجيا الثقافة الحديث العهد تنزع إلى إغفال الدين كلياً. ومن المفهوم، على الأقل ضمنياً، أن الثقافة تعني في هذا المجال حصراً الثقافة "العلمانية".

ولعل النقد النسوي للفصل بين العالم الذكوري العام والعالم النسائي الخاص خير مثال على عمق دلالة الخصخصة الحديثة للدين. فالقول إن "الدين شأن خاص" لا يصف سيرورة تاريخية من التمايز المؤسسي فحسب، بل يحدد بالفعل الموقع الصحيح للدين في الحياة الاجتماعية. فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين هو "المنزل"، لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل، بل بمعنى "المكان الثابت لعواطف المرء"[65]. فالمنزل هو نطاق الحب، والتعبير، والحميمية، والذاتية، والعاطفية، والانفعالات، واللامنطقية، والفضيلة، والروحانية، والدين. وعلاوةً على ذلك، فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتياز. ولقد أحسنت آن دوغلاس وصف السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في أمريكا بأنها عملية "تأنيثية"[66].

وكما أشارت الناقدات النسويات وفلاسفة الأخلاق، يتسم تأنيث الدين والأخلاق بآثاره التفقيرية على المملكتين الخاصة والعامة[67]. فالدين، على غرار الفضيلة الأخلاقية، أصبح مشبعاً بالعاطفة والذاتية والخصوصية بحيث لم يفقد سلطته العامة وحسب بل كذلك أهميته العامة الذاتية البينية.

أصبح الدين، وكذلك الأخلاق، بعد إعفائهما من العقلانية والمسؤولية الخطابية العامة، مجرد مسألة ذوق فردي خاص. وبينما كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين، بدءاً من "الأفعال الإيمانية"(*) الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، تنزع المجتمعات الحديثة، خلافاً لذلك، إلى إدانة أي استعراض عام للدين. وفي الواقع، تبلغ خصخصة الدين مبلغاً يصبح فيه استعراض المرء لدينه علناً أمام الآخرين عملاً "غير جدير بالاحترام" وينمّ عن "ذوق سيىء". فعلى غرار إطلاق العنان لاستعراض أعضاء الجسد والانفعالات الحميمة، لا تعتبر الاعترافات الدينية خارج النطاق الديني الضيق انتهاكاً لخصوصية الفرد فحسب بل كذلك تعدياً على حق الآخرين بالخصوصية.

وكانت النتائج بالنسبة إلى النطاق العام لـ "العمل" بارزة على حد سواء. فقد تحولت السياسة والاقتصاد إلى نطاقين "لاأخلاقيين" بالمعنى الحرفي للكلمة، ومملكتين لا بد من إقصاء الاعتبارات الأخلاقية أو الدينية منهما. وخلال هذه العملية، أصبح "النطاق العام" نفسه فقيراً. وقد أوضحت سيلا بن حبيب أن المثال الليبرالي "للحوار العام" ومبدأ "حياديته" يفرضان نوعاً من "القيود التخاطبية" التي تنزع لتأدية وظيفة "القانون الإسكاتي"، مستبعدة من التداول العام كل المسائل التي تعتبر "خاصة" - من الاقتصاد الخاص إلى النطاق المنزلي الخاص إلى التكوين الخاص للمعايير. غير أن بن حبيب تشير إلى أن "مثال الحوار العام القائم على قيود تخاطبية ليس حيادياً، لأنه يفترض نظرية معرفية أخلاقية وسياسية، وهذا بدوره يبرر الفصل الضمني بين العام والخاص بحيث يؤدي إلى إسكات اهتمامات بعض الفئات المستبعدة"(68). وفضلاً عن ذلك، ينزع مبدأ "الحيادية الحوارية" إلى إغفال البعد "الجدلي" للسياسة ويخفف من الإقرار بأن كل المعارك المناهضة للقمع في العالم الحديث، تبدأ بإعادة تحديد ما كان يعتبر في السابق مسائل "خاصة"، غير عامة، وغير سياسية، كالهموم العامة، وكقضايا العدالة، وكمواقع السلطة التي تحتاج إلى "شرعية خطابية"(69).

ولا تفلح بن حبيب، إذ تدرج التجربة العملية للحركات النسائية والاهتمامات النظرية النسوية بصورة انعكاسية في نظريتها السياسية، في إبراز حدود المثال الليبرالي "للمساحة العامة" وحسب بل كذلك المدى الذي ورث فيه المثال الخطابي لهابرماس، وبصورة غير ضرورية، بعض "التمييزات المشكوك بأمرها من

(*) Actos de Fe (وردت في النص الأصلي بالإسبانية) (المترجم).

العقد الاجتماعي الليبرالي" التي تبدو متناقضة مع قراءة أكثر إجرائية لهذه النظرية. وفي حالة الليبرالية، أدت الحاجة الملحة للحفاظ على تمايز واضح بين نطاق الشرعية ونطاق الأخلاقية، سعياً لحماية كل الحريات الفردية الحديثة وحق الخصوصية تحديداً، إلى تصور قانوني مفرط حول الهوة بين الخاص والعام.

وتجادل بن حبيب بأن الاهتمام المبرَّر عينه يقود هابرماس إلى إرساء حدود مغالية في صرامتها بين قضايا "العدالة العامة" و"التصورات الخاصة حول الحياة الصالحة"، بين "المصالح العامة" و"الحاجات الخاصة"، بين "المسائل العامة للمعايير والمسائل الخاصة للقيم". ولا تكمن المسألة بالطبع في إلغاء هذه الحدود الضرورية لحماية الحريات الحديثة وتشكيل بنية مجتمعات متمايزة حديثة، بل في الحاجة للاعتراف بأن الحدود نفسها لا بد من أن تكون مفتوحة، بل هي بحاجة لذلك، أمام المعارضة، وإعادة التحديد، وإعادة التفاوض، والشرعية الخطابية. واستناداً إلى بن حبيب، "إذا كان موضوع الحديث مفتوحاً بصورة جذرية، وإذا كان المتحاورون قادرين على إثارة كل القضايا في ظل التمحيص النقدي والمساءلة الذاتية، فعندئذ لا مجال لتحديد طبيعة المسائل الخاضعة للنقاش مسبقاً بوصفها مسائل عدالة أو مسائل الحياة الصالحة نفسها قبل مباشرة الحديث"[70]. ولا بد من أن يشمل ذلك كل أنواع الحدود: الخاصة والعامة، الأخلاقية والقانونية، العدالة والحياة الصالحة، الدينية والزمنية. كما لا بد من أن تشمل الحدود بين كل النطاقات النسقية المتمايزة وظيفياً: الدولة، الاقتصاد، المجتمع المدني، الأسرة، الدين، وهلمّ جرّا.

إن ما أدعوه "تعميم" الدين الحديث هو العملية التي يتخلى بواسطتها الدين عن موقعه المحدد في النطاق الخاص ويدخل النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود. وفي الثمانينات، كان الدين في كل أنحاء العالم يتصدر الأشكال المتنوعة للتحرك الجماعي العام، الانطباقية والخطابية على حدّ سواء، وغالباً على جهتي كل مسألة متنازع عليها تشكل بدورها فاعل المعارضة والسجال وموضوعهما. وبالتالي، لا يمكن أن تتعلق المسألة بكون الدين جوهرياً مفيداً أم سيئاً للسياسة، بنَّاءً أم هداماً وظيفياً بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، تقدمياً أم رجعياً على الصعيد التاريخي. وسوف يحتاج الباحثون الاجتماعيون، بوصفهم ممثلين عمليين ومنظرين منخرطين كذلك في اقتراح "التمييزات" ورسم الحدود، إلى تطوير مقاييس تحليلية ومعيارية للتمييز بين الأشكال المتنوعة من الدين العام ونتائجها السوسيوتاريخية المحتملة. إلا أن الباحثين الاجتماعيين يحتاجون، فوق

كل شيء، إلى الإقرار بأن الدين ما زال يتمتع، وسوف يظل يتمتع أغلب الظن، ببعد عام بالرغم من كل القوى البنيوية، والضغوط الشرعية، والعديد من الأسباب المقبولة التي تدفع بالدين في العالم العلماني الحديث إلى داخل النطاق الخاص. ونظريات الحداثة، ونظريات السياسة الحديثة، ونظريات التحرك الجماعي التي تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث تجاهلاً منهجياً هي بالضرورة نظريات غير مكتملة.

الهوامش

(1) Mary Douglas, "Judgments on James Frazer," *Daedalus* (Fall 1978), p. 161.

(2) انظر: Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (New York: Oxford University Press, 1986); William Lee Miller, *The First Liberty: Religion and the American Republic* (New York: A. Knopf, 1986), and Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*, authorized translation from the German by Max Farrand; revised by the author (Wesport, Co: Hyperion Press, 1979).

(3) Herbert J. McCloskey, "Privacy and the Right to Privacy," *Philosophy*, vol. 55 (1980); Edward Shils, "Privacy: Its Constitutions and Vicissitudes," *Law and Contemporary Problems*, vol. 31 (Spring 1966), and Barrington Moore, Jr., *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1984).

(4) انظر: Thomas Robbins and Roland Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987); Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics*, Religion and the Political Order; v. 1 (New York: Paragon House, 1986), and A. James Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, DC: Brookings Institution, 1985).

(5) Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction," in: Jeff Weintraub and Krishan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Morality and Society (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

(6) انظر: Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

وتصور المجتمع المدني والنطاق العام الذي اعتمد في هذه الدراسة شبيه بنظرية كوهن وأراتو ومستوحى منها.

(7) انظر على سبيل المثال: Joseph Bensman and Robert Lilienfeld, *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self* (New York: Free Press, 1979).

(8) انظر: Erving Goffman: *Relations in Public: Microstudies of the Public Order* (New York: Basic Books, [1971]), p. ix; *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor Books; A 174 (Garden City, NY: Doubleday, 1959); *Behavior in Public Places; Notes on the Social Organization of Gatherings* ([New York]: Free Press, [1963]), and *Interaction Ritual; Essays on Face-to-Face Behavior* (Garden City, NY: Anchor Books, 1967).

(9) للاطلاع على إعادة بناء التصور الليبرالي للعام والخاص، بالإضافة إلى الدراسات النقدية المتنوعة حول هذا التصور، انظر: S. I. Benn and G. F. Gaus, eds., *Public and Private in Social Life* (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983).

(10) Weintraub, "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction".

(11) انظر: Hannah Arendt: *The Human Condition*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures ([Chicago, IL]: University of Chicago Press, [1958]), and *On Revolution* (New York: Viking press, [1963]); Jurgen Habermas: The *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger with *the* assistance of Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), and "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)," *New German Critique*, vol. 1, no. 3 (Fall 1974), and Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas,"

paper presented at: *Habermas and the Public Sphere* (Conference), edited by Craig Calhoun, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(12) انظر: Albert O. Hirschman, *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action,* Eliot Janeway Lectures on Historical Economics in Honor of Joseph Schumpeter; 1979 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), and Robert N. Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

(13) انظر: Jean Bethke Elshtain: *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), and "Moral Woman/ Immoral Man: The Public/ Private Split and Its Political Ramifications," *Politics and Society,* vol. 4, no. 4 (1974); Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy," in: Benn and Gaus, eds., *Public and Private in Social Life,* pp. 281-303, and Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique: On the Politics of Gender,* Feminist Perspectives (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

(14) لدى التمييز بين هذه المستويات الثلاثة من التحليل، يعتمد المؤلف نهج نيكلاس لوهمان. انظر دراسته: Niklas Luhmann, "Interaction, Organization and Society," in: Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society,* translated by Stephen Holmes ans Charles Larmore, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 69-89.

(15) William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* edited with an introduction by Martin E. Marty, Penguin American Library (Harmondsworth, England; New York: Penguin Books, 1982), p. 31.

(16) William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (New York: Macmillan, 1927), p. 55.

(17) James, Ibid., pp. 28-31 sqq.

(18) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators, Ephraim Fischoff... [et al.] 2 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), vol. 1, chap. 6 and vol.2, chaps. 14-15.

وفي الواقع، توحي التعليقات القليلة لوليم جيمس حول الدين المؤسساتي بنظرية فيبر حول "روتينية الكاريزما". ويرى جيمس أن "الكنائس تعيش، متى جرى الاعتراف بها، وفق التقاليد المتوارثة ولكن مؤسسي كل كنيسة يستمدون سلطتهم أصلاً من تواصلهم الشخصي المباشر مع الإله". انظر: المصدر نفسه، ص 30.

(19) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, [1965]), pp. 59-63.

(20) Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion,* and *other Essays,* with an introd. by Robert Redfield, Doubleday Anchor Books; A 23 (Garden City, NY: Doubleday, 1954), pp. 57 sqq.

(21) وحول الجوانب "الفردية" للدين البدائي، انظر كذلك: E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion,* Sir D. Owen Evans Lectures; 1962 (Oxford: Clarendon Press, 1965), and Paul Radin, *Monotheism among Primitive Peoples,* Special Publications of Bollingen Foundation; no. 4 ([New York: s. n.], 1954).

(22) Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions," in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology,* translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1964), p. 272.

(23) Smith, *Lectures on the Religion of the Semites,* pp. 29 and 55.

(24) يكتب فوستيل دو كولانج في دراسته حول **المدينة القديمة**: "إذا أردنا أن نقترح تعريفاً دقيقاً للمواطن، فلا بد من أن نقول إنه شخص يعتنق دين المدينة. أما الغريب فهو على العكس الشخص المحظورة عليه العبادة، والذي لا يتمتع بحماية آلهة المدينة، ولا يحق له حتى التضرع إليها... وكان لا يحق لمواطن مدينة أخرى أن يصبح مواطناً في أثينا، لأنه كان يستحيل دينياً أن يكون المرء مواطناً في مدينتين في الوقت عينه، أو فرداً من أسرتين كذلك. فالمرء لم يكن يستطيع أن يجمع بين ديانتين". انظر: Fustel de Coulanges, *The Ancient City; a Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome,* A Doubleday Anchor Book; A 76 (Garden City, NY: Doubleday, 1956), pp. 194 and 196.

(25) انظر: James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature,* pp. 127-258.

(26) وفي أعقاب ماكس فيبر، جعل بنجامين نلسون التآخي فئة مركزية في نظريته حول سيرورات الكونية. انظر: Benjamin Nelson: *The Idea of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood,* History of Ideas Series; 3 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), *and On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations: Selected Writings,* edited by Toby E. Huff (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1981).

(27) في هذا الشكل الذي يعني أساساً أن الكنيسة اضطرت للتكيف مع بنية سياسية قائمة أصلاً تمارس عليها سلطتها، وقد كتب للكنيسة البيزنطية البقاء في روما الثانية والاستمرارية في موسكوفيا، روما الثالثة.

(28) شدّد جوزف ستراير على التعقيد الفريد للتطورات الغربية في دراسته: Joseph Strayer, "The State and Religion: An Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam," *Comparative Studies in Society and History,* vol. 1 (1958), pp. 38-43.

انظر كذلك: Randall Collins, "Historical Perspectives on Religion and Regime: Some Sociological Comparisons of Buddhism and Christianity," in Hadden and Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics,* pp. 254-271.

(29) انظر: Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam* (New York: Vintage Books, 1982), and Hamid Dabashi, "Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam," in: Robbins and Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions,* pp. 183-203.

(30) بسبب القوة النموذجية لأسطورة البدايات، يصعب على الدين الإسلامي تقبل السيرورات الحديثة للعلمنة. ولأن انتشار الاستعمار الغربي، وانحلال الامبراطورية العثمانية، وقيام الدول - الأمم الإسلامية قد قوض كل الأشكال التاريخية التقليدية لمأسسة الأمة كجماعة سياسية ودينية ثنائية، فقد أفسح المجال لكل أنواع التجارب الدينية-السياسية باسم العودة إلى الأمة الأصلية. وبالتالي، يصبح من التضليل اعتبار "الأصولية" الإسلامية، على افتراض أن المصطلح الإسلامي نفسه ملائم، كاستجابة متطرفة في طابعها التقليدي ومناهضة للحداثة. وقد يكون أكثر ملاءمةً اعتبارها بشتى تجلياتها تجارب في "الإصلاح" و"الثورة" الإسلاميين. وحول أنواع هذه التجارب وخلفياتها الفكرية، انظر: Mortimer, Ibid.; Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought,* Modern Middle East Series (Austin: University of Texas Press, 1982), and James P. Piscatori, *Islam in the World of Nation-States* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986).

(31) Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History,* [translated from the German by Micheal Bullock] (London: Routledge & K. Paul, [1953]), and Max Weber, *The Sociology of*

Religion, translated by Ephraim Fischoff; introd. by Talcott Parsons (Boston, MA: Beacon Press, [1963]).

(32) Peter Brown, "Late Antiquity," in: Philippe Ariès and Georges Duby, eds., *A History of Private Life*, 5 vols. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987-1991), vol. 1: *From Pagan Rome to Byzantium*, edited by Paul Veyne, pp. 251-260.

(33) إلى جانب ماكس فيبر وإرنست ترولتش، اعتمد المؤلف في هذا السياق اعتماداً شديداً على تحليل لـوي دومـون فـي دراسـتـه: Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986).

(34) انـظـر: Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Wurttemberg, and Prussia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), and *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (Conference), edited by William J. Callahan and David Higgs (Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979).

(35) حول التنوعات الداخلية ضمن البروتستانتية، انظر: H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, [1951]), and Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State; Historical Backgrounds and Approaches for the Future*, Studies of Church and State (New York: Holt, Rinehart & Winston, [1964]).

(36) شدّد فيبر الذي كان أول من وضع التصنيف النموذجي للفرق الدينية الذي طوره لاحقاً ترولتش على أن "كنيسة مكتملة النمو – ومنادية بمزاعم مغالية في كونيتها – لا تستطيع أن تجيز حرية المعتقد"، وأن "صيغة الفصل بين الكنيسة والدولة ممكنة الحدوث فقط إذا تخلت إحدى السلطتين عن زعمها السيطرة كلياً على مجالات الحياة التي تستطيع مبدئياً الولوج إليها". انظر: Max Weber: "Sect, Church and Democracy," in: Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 2, pp. 1205 and 1207, and "On Church, Sect, and Mysticism", *Sociological Analysis*, vol. 34, no. 2 (1973), pp. 140-149.

(37) Ernst *Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches*, translated by Olive Wyon; with an introductory note by Charles Gore..., Halley Stewart publications; I, 2 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960).

في تقليد مثالي ألماني، اعتبر ترولتش أن "الكنيسة" و"الفرقة الدينية" و"التصوف الفردي" ثلاثة أشكال بديلة ولكن متساوية في أصالتها، من مأسسة الفكرة المسيحية في العالم. وفي الواقع، تقوم إعادة البناء الفريدة التي اقترحها لتاريخ المسيحية على العرض المنطقي والمنهجي لهذه الأشكال الثلاثة عبر التاريخ. ولهذا السبب تحديداً، لم يكن باستطاعة ترولتش أن يستبق ظهور ما أسماه ريتشارد نيبور "شر المذهبية"، بما أن المذهب ليس شكلاً من مأسسة الفكرة المسيحية بل بالأحرى شكلٌ من تكيف كل المنظمات الدينية مع بنية الحداثة المتمايزة المؤسساتية. انظر: H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: H. Holt & Company, [1929]), p. 24.

(38) Max Weber: "Religious Rejections of the World and Their Directions"; "Science as a Vocation," and "Politics as a Vocation," in: Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*.

(39) ويظهر ذلك من خلال تقليد تحليل النظام الاجتماعي بدءاً من تالكوت بارسونز إلى نيكلاس لوهمان. انظر بشكل خاص: Luhmann, *The Differentatio of Society*.

وللاطلاع على منظور آخر، انظر: Benjamin Nelson, "Eros, Logos, Nomos, Polis: Shifting Balances of the Structures of Existence," in: Nelson, *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations: Selected Writings*.

(40) انظر تحليل روبرت بلاح حول "الدين الحديث" في: Robert Bellah, "Religious Evolution", in: Robert N. Bellah, *Beyond Belief; Essays on religion in a Post-traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), pp. 39-44.

(41) Bellah [et al.], *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life,* p. 221.

(42) Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches,* p. 997.

(43) بما في ذلك "تلك المعتقدات (التي) تحتل بالتأكيد في حياة ذلك الفرد" موقعاً موازياً لذاك الذي يحتله... الله" (Seeger 1965) لدى الأشخاص المتدينين التقليديين (Welsh 1970) كما ورد في: N. J. Demerath III and Rhys H. Williams, "A Mythical Past and Uncertain Future," in: Robbins and Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions,* p. 80.

(44) للاطلاع على المزيد من المراجع وعلى توسيع أكثر منهجية لهذه النقاط، انظر الفصلين السادس والسابع من هذا الكتاب.

(45) Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II,* Studies in Church and State (Princeton, NJ: Princenton University Press, 1988), chap. 5 sqq.

(46) حول الاختلافات والنزاعات الايديولوجية بين الأنوار القديمة والأنوار الجديدة، انظر: Alan Heimert, *Religion and the American Mind, from the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966).

(47) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America, with* a new introduction by Daniel J. Boorstin, Vintage Classics, 2 vols. (New York: Vintage Books, 1990), vol. 1, p. 305.

لعل الدين لا يزال مؤسسة سياسية مهمة في أمريكا وإن كان أحد أبرز الأسباب التي ذكرها دي توكفيل وهو أن الدين "يوجه عادات المجتمع، وينظم الدولة بتنظيمه الحياة المنزلية" (ص 304) لم يعد صحيحاً اليوم.

(48) Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History.*

(49) سبق لهوبز في *De Cive* أن دافع عن مبدأ فصل الدول عن الدين وهيمنتها على المؤسسات الكنسية، وقد تمأسس هذا الفصل في بروسيا اللوثرية في ظل الحكم المطلق لأسرة كالفينية. انظر: Otto Hintze, "Calvinism and Raison d'Etat in Early Seventeenth- Century Brandenburg," in: Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze,* edited with an introd. by Felix Gilbert; with the assistance of Robert M. Berdihl (New York: Oxford University Press, 1975).

وكتب فريديريك الثاني، الملك المستنير وتلميذ فولتير، مبرراً استضافته الكاثوليك في بلاده: "كل الأديان متساوية وجيدة، لو كان الأشخاص الذين يدينون بها شرفاء؛ ولو قدم الأتراك والوثنيون للعيش في هذه البلاد، فسوف نبني لهم الجوامع والمعابد"، وكتب كذلك ما يلي: "يجب القبول بكل الأديان، وعلى النائب العام أن يسهر على عدم مساس أحدها بالآخر لأن كل إنسان في هذه البلاد يجب أن يتوصل إلى الخلاص على المذهب الذي اختاره". ورد في دراسة: Peter Gray, *The Enlightenment, an Interpretation,* 2 vols. (New York: A. Knopf, 1966-1969), pp. 348-349.

(50) Thomas Robbins, "Church-State Tension in the United States," in: Robbins and Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions,* pp. 67-75.

(51) للاطلاع على بعض هذه المواقف والسجالات، انظر: Leonard W. Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1989); A. Phelps Stokes and Leo Pfeffer, *Church and State in the United States,* rev. one-volume ed. (Westport, Co.: Greenwood Press, 1975); Leo Pfeffer, *God,*

Caesar, and the Constitution; the Court as Refree of Church-state Confrondation (Boston, MA: Beacon Press, [1974]); Robert F. Drinan, *Religion, the Courts, and Public Policy* (New York: McGraw-Hill, 1963); Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984), and Reichley, *Religion in American Public Life.*

(52) وحجة المؤلف في هذا المقام شبيهة بالحجة التي ساقها جان كوهين بصورة مفحمة في سياق آخر. انظر: Jean Cohen, "Discourse Ethics and Civil Society," *Philosophy and Social Criticism,* vol. 14, nos. 3-4 (1988).

(53) انظر: Robert N. Bellah: "Civil Religion in America," *Daedalus* vol. 96, no. 1 (1967), and *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (New York: Seabury Press, [1975]); Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980); Russell E. Richey and Donald G. Jones, eds., *American Civil Religion,* A Harper Forum Book (New York: Harper & Row, [1974]), and Michael W. Hughey, Civil *Religion and Moral Order: Theoretical and Historical Dimensions,* Contributions in Sociology, 0084-9278; no. 43 (Westport, Co.: Greenwood Press, 1983).

(54) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract; an Eighteenth-Century,* translation completely rev. ed.; with an introd. by Charles Frankel, Hafner Library of Classics; no. 1 (New York: Hafner Pub. Co., 1947).

(55) قد تصلح تعليقات روسو المناهضة للإكليروس لتوضيح العولمة المعاصرة للسياسة للكاثوليكية والطريقة التي تقوض هذه العولمة بواسطتها النظام الحديث للدول-الأمم، وتسهم في تكوين مجتمع مدني شامل. "المناولة والحرم الكنسي هما العهد الاجتماعي للإكليروس، وسوف يظلون بواسطتهما دائماً أسياداً على الشعوب والحكام. وكل الكهنة الذين يتواصلون الواحد مع الآخر على الرغم من إقامتهم في أقاصي المعمورة أبناء وطن واحد؛ وهو اختراع يمكن اعتباره تحفة سياسية". انظر: المصدر نفسه، ص 118- 120. وحول العولمة، انظر: Roland Robertson and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis,* vol. 46, no. 3 (1985), and Roland Robertson and William R. Garrett, eds., *Religion and Global Order,* [Religion and the Political Order; v. 4] (New York: Paragon House, 1991).

(56) Rousseau, Ibid., pp. 120-121.

(57) المصدر نفسه، ص 123-124 .

(58) انظر: Benjamin I. Schwartz, "The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt," *Dissent,* vol. 7 (March-April, 1970).

(59) Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), pp. 3-12.

(60) انظر: Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory,* and Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas".

(61) للاطلاع على أفضل دراسة تحليلة تاريخية مقارنة وأكثرها منهجية للأنماط المختلفة من التجييش السياسي للدين المسيحي في العالم الحديث، انظر: David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978).

وللمزيد من التفاصيل، انظر: Joseph N. Moody, ed., *Church and Society; Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950,* in collaboration with Edgar Alexander [et al.] (New York: Arts, Inc., [1953]); Micheal Patrick Fogarty, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953,* International Studies of the Committee on International Relations (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, [1957]); Ellen Lovell Evans,

The German Center Party, 1870-1933; A Study in Political Catholicism (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1974); Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy; the Sociology of a Sponsored Organization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1967); Jean-Guy Vaillancourt, *Papal Power: A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites* (Berkeley, CA: University of California Press, 1980); Owen Chadwick, *The Popes and European Revolution*, Oxford History of the Christian Church (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1981); Stein Rokkan, *Citizens, Elections, Parties. Approaches to the Comperative Study of the Process of Development*, with Angus Campbell, Per Torsvick and Henry Valen, Scandinavian University Books (Oslo: Universitetsforlaget, 1970), and "Towards a Generalized Concept of Verzuiling: A Preliminary Note," *Political Studies*, vol. 25, no. 4 (1977), and J. Billiet et K. Dobbeleare: "Vers une désinstitutionnalisation du pilier chrétien?," dans: Liliane Voyé [et al.], dirs., *La Belgique et ses dieux: Eglises, mouvements religieux et laïques*, recherches sociologiques ([Louvain-la-Neuve]: Cabay, 1985), et "Les Changements internes du pilier catholique en Flandre: D'un catholicisme d'église à une chrétienté socioculturelle," *Recherches sociologiques*, vol. 4, no. 14 (1983).

(62) وهذا لا يستبعد بالطبع إمكانية استمرار بعض الأحزاب التي تظل تدعى بالمسيحية - الديمقراطية لبعض الوقت أو حتى ظهورها بشكل جديد في أوروبا الشرقية. كما لا يستبعد احتمال استمرار النزاع البروتستانتي - الكاثوليكي في إيرلندا الشمالية لاحقاً.

(63) يتناقض مثل هذا الطرح تناقضاً حاداً على سبيل المثال مع نموذج المدينة القديمة حيث كان البيت (oioikos) نطاق "العمل"، والنطاق الذي تحصل فيه كل أشكال "العمل" البشري. وتعتمد الفئات في الإنثروبولوجيا الفلسفية لهانا أرندت، كما تتجلى في "الوضع البشري" The Human Condition تحديداً على التكوين التاريخي الخاص للعصور القديمة. وقد اختارت أرندت، على أي حال، أن تعيش في مقولات العقل الإغريقي بدلاً من أن تعكس، من غير إمعان للفكر، كما تفعل معظم النظريات الفلسفية والعلوم الاجتماعية المعاصرة، الفئات الحديثة المنبثقة من الفصل بين "البيت" و"العمل".

(64) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990), p. 138.

(65) *Webster Dictionary.*

(66) Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: A. Knopf, 1977).

وللاطلاع على تحليل تاريخي أكثر دقة وتعقيداً، انظر: Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

(67) انظر الهامش رقم (12) أعلاه. وللمزيد من التفاصيل، انظر: Rosemary Radford Ruether, "The Cult of True Womanhood," *Commonweal*, vol. 9 (November 1973).

واللافت، بالإضافة إلى ذلك، وبصورة لا تخلو من المفارقة، كون الانفصال الذكوري العام / الأنثوي الخاص، كما أشارت بعض الناقدات النسويات، يحصل كذلك داخلياً في معظم المؤسسات الدينية. فالخدمة الكنسية تمارس عموماً في بعض الطوائف بواسطة الرجال حصراً، فيما تهتم النساء بالشؤون العلمانية. والواقع أن هذا النطاق الأكثر أنوثة، يظهر ربما أكثر من أي نطاق آخر، علامات الهيمنة البطريركية. انظر: Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, with the feminist Post Christian introduction and new archaic afterwords by the author (Boston, MA: Beacon Press, 1985), and Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a*

Feminist Theology (Boston, MA: Beacon Press, 1983).

(68) Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas," p. 82.

(69) المصدر نفسه، ص 22.

(70) المصدر نفسه، ص 88-89 .

(71) المصدر نفسه.

القسم الثاني

خمس حالات دراسية

مقدّمة تحليلية

تتفحّص الحالات الدراسية التالية خمس قصص مختلفة لتحوّل الأديان العامّة على طريق الحداثة. وتنقسم كلّ من الدراسات التجريبية إلى قسمين. يعيد القسم الأول، وهو تاريخي، بناء الأنماط المختلفة الشديدة التباين للعلمنة ولقصص العلاقات البنيوية بين الكنيسة والدولة والمجتمع، ضمن إطارين مختلفين، على شكل مخطّط تصويري. أمّا الثاني، وهو الأحدث، فيحلّل الأدوار العامة المتنوعة التي اضطلعت بها الأديان المختلفة في العقود المنصرمة.

والنوعان من الأطر هما: الكنائس القوميّة الإقليمية والمذاهب المتنافسة ضمن سوق دينية تعدّديّة وحرّة. وتقدّم الحالات الدراسية الثلاث الأولى، ثلاث قصص مختلفة لثلاث كنائس قوميّة إقليميّة في إسبانيا، وبولندا، والبرازيل، وهي بالرغم من عقائدها وطقوسها وبناها الكنسية المشتركة، تظهر بوضوح مختلف الأنماط لعلاقات الكنيسة والدولة والمجتمع. ومع كون القصص الثلاث متمحورة حول الفئات المركزيّة عينها، فإنَّ كلّ قصّة منفصلة عن الأخرى تماماً. وبدل أن أفرض على القصص المختلفة إطاراً تحليلياً واحداً، حاولت أن أتركها تُظهِر المعنى المختلف المتبدّل للفئات التحليلية المحوريّة.

إن الفئات الاجتماعية والظاهراتيّة بطبيعتها هي فئات تاريخيّة لأن الواقع الاجتماعي التي يفترض بها أن تساعد على تحليله، إنما هو واقع تاريخي. وما دام الواقع يتغير تاريخياً، فلا بدّ من أن يتغيّر معنى الفئات المستخدمة لتحليله. وهي ظاهراتيّة لأن علماء الاجتماع يستمدّون أغلب فئاتهم الأساسية من شخصيات اجتماعيّة لا تنفكّ تحدّد معنى هذه الفئات الاجتماعيّة وتعيد تحديده مجدّداً. وما محاولات علماء الاجتماع عزل فئاتهم عن التغيير التاريخي وعن تبدّل المعاني الظاهراتيّة التي تحدّدها الشخصيّات إلا وهم وجهد ضائع. ومن الطبيعي أن يتوجّه حال مماثل نحو فئات وعلوم في غاية الإبهام. إلا أن الدّقة العلمية والفئوية عادة ما تستبدل في علم الاجتماع بصّحة التعليل بينما يزداد الإشكال تفاقماً بالنسبة إلى علم الاجتماع التاريخي المقارن.

وتشكّل الكنيسة الفئة التحليلية المحورية لهذه الدراسة التاريخية المقارنة. من المفروغ منه أن الواقع التاريخي والمعنى الظاهراتي للـ "كنيسة" في القرون السادس عشر والتاسع عشر والعشرين في إسبانيا وبولندا والبرازيل، على سبيل

المثال، مختلفان جذرياً. لذا، لا فائدة من بدء دراسة تاريخية مقارنة من هذا النوع، بتعريف للكنيسة.

وفي الواقع، يرافق الدراسة صراع بين (أ) الكنيسة بوصفها فئة اجتماعية نموذجية مثالية كما يعرّفها كلّ من ماكس فيبر وإرنست ترولتش، وهو تعريف يستنبطانه من الواقع التاريخي الخاصّ للكنيسة الرومانية الإمبراطورية اللاحقة للقسطنطينية؛ و(ب) التعريف الذاتي الظاهراتي - العقائدي للشخصيات الجماعية الملائمة التي تتألف منها الكنيسة بوصفها مؤسسة كنسية. ولا بدّ، في هذا السياق، من أن نتذكّر أن الكنيسة الكاثوليكية هي في آن معاً مؤسسة متعدّية الحدود وتتسامى فوق أي مجتمع قومي بذاته، ومؤسسة قومية متجذّرة بعمق في مختلف التواريخ والبنى لدول معيّنة - و(ج) الواقع التاريخي المتغيّر للكنائس القومية لا سيما المراكز البنيوية المتغيّرة للكنيسة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع.

ومن منظور هذه الدراسة الخاصّ، أي من منظور الكنائس كأديان "عامّة"، يكون المعنى الثالث هو الأقرب للصواب، أي الواقع البنيوي المتغيّر والسّمة المتغيّرة للعلاقات بين الكنائس. وقد تكون الخلاصة الأهم للتحليل التاريخي المقارن للكنائس الإسبانية والبولندية والبرازيلية، هي أن الموقع البنيوي الذي قد تحتلّه أي كنيسة بين الدولة والمجتمع يحدّد إلى حدّ بعيد الشكل الذي قد تتّخذه كنيسة كهذه بوصفها ديناً عامّاً. وبقدر ما تكون الكنائس مؤسسات إلزاميّة، في المعنى الفيبري للكلمة، تكون من حيث المبدأ موجّهة من الدولة. فإما أن تتحكّم هي نفسها بالوسائل القمعية، لتكون في هذه الحالة مؤسسات دولة ثيوقراطية، وإمّا أن عليها أن تعتمد على الدولة التي تحمي واقعها الإلزامي. ويعني ذلك أنه ما دامت الكنيسة طامحة لأن تكون مؤسسة إلزاميّة، فإن الطبيعة المختلفة والمتغيّرة للدولة هي التي ستحدّد، قبل كلّ شيء، الطبيعة المختلفة والمتغيّرة للكنيسة.

ومن هذا المنظور، كان أهمّ تحولين في الفترة الخاضعة للدراسة هما: أولاً، نشوء النظام الحديث للدول التوتاليتارية المركزية وما يتبعه من نشأة للكنائس القوميّة الإقليمية، وثانياً، نشوء الدولة العلمانية مع ما تطالب به من فصل عن الكنيسة والتحرّر من نمط الاندماج الديني المعياري للجماعة السياسية. وقد تبدو الكنيسة الكاثوليكيّة الإسبانية مثالاً نموذجياً للكنيسة المعترف بها في إطار الدولة الإمبريالية المتعدّدة القوميات، والتي عارضت بقوة سحب الاعتراف بها من قبل الدولة الليبرالية وجاهدت بعنفٍ أيضاً لاسترجاع وضعها ككنيسة يعترف بها لدولة كاثوليكية.

وتقدّم الكنيسة البولندية مثالاً نموذجياً على كنيسة أخفقت في أن تصبح

كنيسة دولة، أي أنها بقيت كنيسة قومية إقليمية تبحث عن دولة-أمّة تضطلع فيها بدور التمثيل الرمزيّ والاندماج المعياري الديني للأمّة في غياب الدولة، وتحمي الأمّة من التشرذم والاحتلال الأجنبي، وتقاوم فرض دولة علمانية سعت لسحب اعتراف الأمّة بالكنيسة.

ومن الممكن اعتبار الكنيسة البرازيلية مثالاً نموذجياً لكنيسة استعماريّة كانت السلاح الإداري القيصروبابوي الرئيسي لدولة استعمارية امبريالية، وتحوّلت فيما بعد إلى الكنيسة المعترف بها من قبل الدولة الوضعيّة الليبراليّة، والتي عادت للبروز بعد سحب الاعتراف بها، طامحة لأن تتحوّل إلى كنيسة وطنيّة متحالفة مع الدولة الشعبويّة ومشروعها للتنمية الوطنية.

وفي إطار مختلف ثان، تمثّل الولايات المتحدة النمط النموذجي الأول من نوعه تاريخياً، للفصل بين الكنيسة والدولة. ويؤدي الفصل التامّ إلى الإلغاء الدستوري للكنيسة وإلى تحويلها إلى مذهب ديني. ويكون من الناحية الدستوريّة، لجميع الجمعيات الدينية، بصرف النظر عمّا تسمي به ذاتها، الصفة المذهبية عينها. لذا، وجب على المذاهب بصورة قسرية، أن تتوجّه نحو المجتمع وأن تكون جمعيات دينية تنافسيّة اختياريّة. من هذه اللحظة فصاعداً، سيكون لعلاقتها بالمجتمع الدور في تحديد طبيعتها بصفة أساسية. وقد برزت البروتستانتية الإنجيلية بوصفها الدين المدني، المتعدّد المذاهب، والباسط نفسه على كل المجتمع الأمريكي. أمّا الكاثوليكية فقد برزت بصفتها المذهب الطائفي المنظّم إقليمياً على الصعيد الوطني للإثنيات الكاثوليكية المهاجرة.

إن ما يدعى بتجديد الستينيات الكاثوليكي، الذي توّجه المجمع الفاتيكاني العالمي الثاني، قد أعاد رسمياً تحديد تعريف الكنيسة الكاثوليكية لنفسها. ويعني ذلك أن الشخصيات الجماعيّة الفاعلة، أي الأساقفة الذين يمثلون كنيسة جامعة في حالة الكنيسة الهرمية الأسقفيّة، قد أعادوا علناً تحديد هويّتهم ككنيسة. ومن منظور هذه الدراسة، تمثّلت أهمّ نتائج إعادة التعريف الجماعيّة للوضع القائم، في تحوّل الكنيسة الكاثوليكية من كنيسة تتمحور حول الدولة إلى مؤسسة تتمحور حول المجتمع. هكذا، يمكن أن نستخلص من الأجزاء التاريخية لهذه الدراسة، الدليل القاطع على أن لا دور يُذكر للعقائد الدينية أي التعريفات الذاتية، في تحديد أنماط الدين العامّ وأن الموقع البنيوي هو أساس المسألة، فيما تُظهِرُ الأجزاء المعاصرة أن تغيراً رسمياً في العقيدة الدينية، أي في التعريف الذاتي الذي تتبناه الشخصيات الجماعية الفاعلة، قد يكون له بالغ الأثر في الموضع البنيوي لأي كنيسة كانت. وفي المرحلة السّابقة للمجمع الفاتيكاني الثاني، احتلّت الكنائس الكاثوليكية

الإسبانيّة والبولنديّة والبرازيليّة، مواقع بنيوية مختلفة في الأنظمة السياسية المختلفة. وبعد المجمع، اتخذت الكنائس الثلاث آنفة الذكر، كالعديد من الكنائس الكاثوليكية الأخرى في العالم، موقعاً بنيوياً مماثلاً واضطلعت بأدوار إيجابية مشابهة في تحدّي أنظمتها الاستبداديّة وتسهيل التحوّل نحو الديمقراطيّة. وتشكّل أربع وثائق من وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني محور التعريف الذاتي الجديد للكنيسة كما أنها أعطت الوجهة الرئيسة لإصلاح الكنائس الكاثوليكية العامّ: الإعلان حول الحرية الدينية (Dignitas Humanae)، والتشريع الرعوي حول الكنيسة في العالم الحديث (Gaudium e Spes)، والتشريع الدوغمائي للكنيسة (Lumen Gentium)، والمرسوم حول القدّاس الرعوي الإلهي للأساقفة (Christy Dominus)[1].

وربّما كان الإعلان حول الحرية الدينية، من منظور عالمي-تاريخي، أهمّ نقطة تحوّل عن التقليد، وأكثرها راديكاليّة، إذ يؤسّس للظروف التي تمهّد لنمط حديث من الدين الكاثوليكي العامّ. خلا هذا الإعلان، قد تكون أي وثيقة أخرى عديمة الفائدة للغايات العمليّة. ويعني الاعتراف لجميع الأفراد بالحقّ المطلق في حرية المعتقد التي تستند إلى مبدأ الكرامة المقدّسة للشخص البشري، وبأن تتخلى الكنيسة عن طابعها الإلزامي لتصبح "كنيسة حرّة". وبذلك لا يعود فرض الحقيقة ممكناً ولا يُسمَح بإرغام الضمير الإنساني على اتّباع أوامر تُملى عليه من الخارج. وقد تمثّلت النتائج المباشرة للإعلان في: (أ) قبول المبدأ الحديث لسحب الاعتراف بالكنيسة والفصل بينها وبين الدولة؛ (ب) التشكيك في أي حزب أو حركة سياسية كاثوليكية ترعاهما الكنيسة الكاثوليكية؛ (ج) عدم التوافق على المدى الطويل بين التصوّر الدوغمائي لتقليد استبدادي من جهة، ومبدأ حريّة المعتقد من جهة أخرى[2].

وبمعنى التحوّل الداخلي للكاثوليكية، لا سيّما أخلاقيّاتها الاقتصاديّة والسياسية (بالمعنى الفيبري للكلمة)، كان التشريع الرّعوي حول الكنيسة في العالم الحديث نقطة التحوّل الأكثر راديكاليّة عن التقليد بالإضافة إلى ما نتج عنه من نتائج تاريخية في العالم. ويمثّل هذا المستند رفع الحرم الكاثوليكي الذي كان يحوم حول الحداثة والقبول في نهاية المطاف بشرعيّة القرن الحديث والعصر والعالم الحديثين. وينتج من البعد الحيّزي لسيرورة العلمنة هذه تحوّل من التوجه الأخروي إلى التوجّه الدنيوي. من هذه اللحظة فصاعداً، لا يعود العمل من أجل السلام والمشاركة في تحوّل العالم بعداً مضافاً إلى مهمّة الكنيسة الإلهية، بل بعداً تأسيسياً من أبعادها. وفي البعد الزمني، تؤدي شرعية العصر الحديث إلى قبول

مبدأ التأريخية ووجوب تمييز الكنيسة "لعلامات الزمن". ولم تعد المسألة أن تلقن الكنيسة الحقائق الأبديّة للعالم وأن تدعم النظام الكياني الأخلاقي الوضعي المنضوي تحت القانون الطبيعي، بل أن تتقبّل مهمّة جعل القدّاس ملائماً ومتجانساً مع التفسير التاريخي. وقد غيّر التشريع الدوغمائي، من وجهة النظر الكنسيّة، الهويّة - الذاتيّة للكنيسة جذريّاً بوصفها مؤسسة دينية، عبر إدراجه في مقدّمة النّص لتعريف الكنيسة بأنها "شعب الله"، الذي يتوزّع في ظلّه الجميع، علمانيّين ورجال دين، بشكل غير متوازن على أنهم كهنوت المسيح نفسه. ثمّ تأتي بعد ذلك مناقشة الهيئة الأسقفية والتقسيم الهرمي للعمل داخل الكنيسة. وبالطريقة عينها، تسبق مناقشات وظيفة العلمنة والمناداة العالمية بالقداسة مناقشة "الديني" ووظيفته وما يدعو إليه.

أخيراً، يشدّد المرسوم حول القدّاس الرعوي الإلهي للأساقفة، على الطبيعة الكلّية الجماعية للهيئة الأسقفيّة بوصفها الخلف لمجمع الرّسل الذي يُقيم القدّاس الإلهي بالشراكة الرعوية والسلطوية مع البابا في الكنيسة بأكملها. كما يوصي المرسوم بتجديد مؤسسة السينودس(*) والمجامع الكنسية الأولى ويأمر بعقد مؤتمرات أسقفية قومية وإقليمية. ويتمثّل الأثر الأهمّ للمستندين الأخيرين التشريع الدوغمائي للكنيسة والقدّاس الرعوي الإلهي للأساقفة في إعادة تعريف الشخصيات الجماعيّة الفاعلة، التي تملك سلطة تحديد التعريف - الذاتي لهوية الكنيسة.

وكما تُظهر الصراعات الإيديولوجية داخل الكنيسة منذ تنصيب كارول وجتيلا بابا للكنيسة وبالذات منذ تعيين الكاردينال راتزينغر في منصب "محقّق أكبر"، أُفسِح المجال أمام الكثير من الخلافات بين الشخصيات الجماعية الفاعلة حول التفسير اللاهوتي الصحيح لهذه النصوص. ولكن من الناحية السوسيولوجيّة، لا مجال لإنكار النتائج التاريخية الاجتماعية المتعمّدة أو العرضية التي أطلق لها نشر رسالة هذه المستندات العنان. وليس ثمّة تأكيد أقوى من نشأة مشروع كاثوليكي لـ "إصلاح" مبني على المقدّمة المنطقية القائلة بأن هذه النتائج كانت حصيلة غير متوقّعة وغير مرغوب فيها لسوء تأويل النيّة الأصلية للمجمع الفاتيكاني[3].

وإذا كانت طبيعة الدولة هي المهمّة لتحديد سمة الكنيسة في ما مضى، فما أن تكفّ الكنيسة عن كونها مؤسّسة إلزامية أو تتخلى عن هذه النزعة، حتى تصبح طبيعة المجتمع التي تحدّدها الشخصيات الاجتماعية الفاعلة أو نمط هذا المجتمع،

(*) هي كلمة تعني "مجمع الأساقفة" في منطقة معيّنة وقد تعني مجمع كلّ الأساقفة في الكنيسة الكاثوليكيّة (المترجم).

هما اللذين يحددان السمّة المتغيرة للكنيسة بوصفها ديناً عاماً.

كان الدور الذي اضطلعت به الكنيسة في سيرورات التحوّل إلى الديمقراطيّة، في إسبانيا وبولندا والبرازيل، مختلفاً لا بسبب الطبيعة المختلفة للأنظمة الاستبدادية وحسب، بل أيضاً بسبب الأنماط المتباينة للمجتمع في هذه الدول الثلاث. وبحسب غويلليرمو أودونيل، تُستخدم فئات "المجتمع المدني" و"الأمّة" و"الشعب" في الدراسات التاريخية المقارنة الثلاث كأنماط بديلة ونقطة جدل للمجتمع وكمبادئ وبنى بديلة للوساطة بين الدولة والمجتمع وبين الكنيسة والدولة[4].

قبلت الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية في نهاية المطاف بسحب الاعتراف بها من قبل الدولة وبالواقع التعدّدي للمجتمع المدني. ويبقى السؤال عما إذا كانت الكنيسة ستظلّ قادرة في ظلّ ظروف كهذه على الاضطلاع بأي دور لها بوصفها ديناً عامّاً؟ وقد اضطلعت الكنيسة الكاثوليكية البولندية بدور محوري في شرعنة نشأة مجتمع مدني في بولندا. وهنا يُطرح السؤال حول ما إذا كانت الكنيسة عازمة على التخلّي عن هويّتها التاريخية تماماً بوصفها كنيسة دولة ناقصة لتصبح غير معترف بها من الأمّة. وإذا كان الصراع في بولندا بين الأمّة والمجتمع المدني هو بسبب تشكيل مبادئ الهويّة الجماعية للمجتمع، فالصراع قائم في البرازيل بين مبادئ المجتمع المدني وال "شعب". وكان تبنّي الكنيسة الكاثوليكية البرازيلية لهوية جديدة، بوصفها "كنيسة الشعب" في غاية الأهمّية لتسهيل الانتقال إلى الديمقراطية. ولكن مع مأسسة نظام سياسي ديمقراطي، وجدت هذه الهوية ذاتها في صراع مع الواقع التعدّدي للمجتمع المدني البنيوي ومع واقع البنى المهنيّة النخبويّة الوساطيّة للمجتمع السياسي.

كان للتجديد الكاثوليكي كذلك نتائج مصيرية على الكاثوليكية في أمريكا. فمنذ البداية، كانت الكاثوليكية في أمريكا فرقة دينية أقلية، تعرّضت أحياناً للاضطهاد، وكانت بالكاد مقبولة أحياناً أخرى، وكانت الظروف ترغمها على أن تبقى ديناً خاصّاً، ناضلت من أجل دمج مهاجريها الإثنيين وحماية إيمانهم المختلف ولكي تصبح مذهباً أمريكياً مقبولاً. كذلك دفعت إعادة تعريف الفاتيكان بالكنيسة الكاثوليكية الأمريكية إلى مساءلة أمريكويتها(*) وإلى التخلّي عن هويتها الخاصة والاضطلاع بهوية مذهب عامّ.

إن إدراج دراسة البروتستانتية الإنجيلية في سياق تاريخي مقارن ضمن دراسة

(*) اشتقاق من Americanism (المترجم).

تحوّل الكنائس الكاثوليكية إلى الحداثة، مفيد بصفة مزدوجة. فهو يساعد على النظر إلى تقهقر الأصولية البروتستانتية بوصفها ردّة فعل للكنيسة التي تعترض على سحب اعتراف المجتمع المدني بها، وترفض أن تصبح مذهباً خاصّاً آخر. علاوة على ذلك، تساعد دراسة المسارين المتوازيين للمذهبين الكاثوليكي والإنجيلي في أمريكا في القرن العشرين، على فهم إعادة الإحياء الإنجيلي المعاصر وبروزها مجدّداً بوصفها تجديداً إنجيلياً.

الهوامش

(1) من المهمّ الالتفات إلى أنّ كلاً من هذه الوثائق قد اعترض عليها أساقفة تقليديون في المجمع، ممّا استلزم العديد من المسوّدات وعملاً جماعياً جاداً من أجل تحضير الوثائق كي تمرّر بأغلبية ثلثي أصوات المجمع. ولقد لاحظ الجميع أن الوثائق شكّلت ابتعاداً عن التعريفات التقليدية للاهوت وإن كان من الممكن شرعنتها باعتبارها عودة إلى الأصول. انظر: Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II,* introductions and commentaries by catholic bishops and experts; responses by protestant and orthodox scholars; Joseph Gallagher, translation editor, An Angelus Book; 31185 (New York: Guild, [1966]).

(2) بالنظر إلى تأثير مبدأ حرّية الاعتقاد على تقليد التعليم الديني الاستبدادي، لم تتوصّل الكنيسة إلى اعتماده ولا إلى تجنّب نتائجه غير المتعمّدة، إلا مؤخراً فحسب.

(3) يحاول إصلاح راتزنغر مراجعة معنى هذه الوثائق الأربع عبر مناهضة (أ) النسبية العقائدية والذاتية الأخلاقية، كون واجب الضمير الفردي هو اتّباع الحقيقة المنزلة والنظام الأخلاقي المتجرّد، و(ب) التعريف "الشعبوي" للكنيسة بوصفها "سرّاً فوق طبيعيّ" والقدّاس الاجتماعي الجوهري، وسمة التسامي والاسكاتولوجيّة والروحانيّة لمملكة الرب، و(ج) مشاركة العلمانيين في اللاهوت العالمي واللاهوتيين في تعاليم الكنيسة، والبنية الهرمية للقدّاس الأسقفي تحت سلطة البابا، و(د) البنية الجامعة للأسقفية والوظيفة العقائدية للسينودات والمؤتمرات الأسقفية، والتشريع السيادي العقائدي الكنسي لكلّ أسقف في شراكة مباشرة مع البابا. انظر: Peter Hebblethwaite, *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November-December 1985* (Garden City, NY: Doubleday, 1986).

(4) Guillermo O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Question of Democracy," in: David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America,* contributors, Fernando Henrique Cardoso... [et al.]; sponsored by the Joint Committee on Latin America Studies of the Social Science Research Council and the American Council of Learned Societies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

الفصل الثالث

إسبانيا: من دولة الكنيسة
إلى سحب الاعتراف بالكنيسة

إن التحرير (Reconquiesta) المسيحي لشبه الجزيرة الإيبيرية، من الفتح الإسلامي الذي دام قروناً، أدّى إلى تحديد مبكر للهوية الدينية والوطنية. ولكن إنشاء أوّل دولة إسبانية حديثة بقيادة الملوك الكاثوليك هو الذي أدّى إلى تحديد هوية الكنيسة والدولة وإلى تحويل المسيحية الإسبانية إلى حركة مناضلة. وقد لعبت التعبئة الدينيّة دوراً رئيساً في إنشاء الدولة الإسبانية. وفي الواقع، إن محاكم التفتيش (1481) التي أدخلت متأخرة، لعبت دوراً في تكوين الدولة، إذ أصبحت المؤسسة الأولى في الدولة الوطنية، المتحدة المركزية. وقد جرى ترحيل اليهود والمسلمين والمغاربة من إسبانيا وفق مخطط واضح يجمع بين الضغط الشعبي من الأسفل والتعبئة الدينية من الأعلى[1]. ولكي تتمكن إسبانيا من الاندماج مع أوروبا، تخلّت عن الديانتين غير المرغوب فيهما، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا نفسها تتشرذم بفعل الإصلاح البروتستنتي والإصلاح الكاثوليكي المعاكس. وقد وضع هذا الأخير حداً لاختبارات إسبانيا الحماسية في الاقتصاد والسياسة والثقافة في مراحل الحداثة الأولى. وقد اجتمعت ملكيّة هابسبورغ والكنيسة الكونية والامبراطورية الأمريكية الاستعمارية لتضحّي بالدولة الوطنيّة الإسبانية الأوليّة لمصالح "الملكيّة المسيحية الكونية" المثالية والماديّة، وهو مشروع تاريخي على خلاف مع ظهور النظام الدولي للدول الأوروبية[2]. قد واصلت الكنيسة المناضلة محاربة الإسلام في المتوسط وآسيا والوثنيين في أميركا والهراطقة في أوروبا. وحولت إسبانيا مفهوم الحملات الدينية ضدّ مسيحيي أوروبا. وأدّت هزيمة الإمبريالية الإسبانية إلى عزلها المرير عن باقي أوروبا الحديثة. وقد قرر الملك والكنيسة معاً المحافظة في المستعمرات الإسبانية على المثال الكوني الجامع للدولة وللدين في وحدة فشلا في إبقائها بالقوة في أوروبا. وخلافاً لباقي الدول الأوروبية، لم تتعافَ إسبانيا من أزمة القرن السابع عشر العامّة[3].

وقد باشر البوربونيون في القرن الثامن عشر سيرورة بطيئة لإعادة التوجه نحو

أوروبا. ولكن كانت هذه المهمة معقدة لأن القوى التي تواجه إصلاحات "عصر التنوير" رفضت الاعتراف بأن الاختلاف بين إسبانيا وأوروبا هو تأخر كمي، وركزت على وجود انشقاق نوعي لا يمكن تخطيه بين حضارتين متنافرتين. وعندما عاد نزاع القرن السادس عشر النموذجي بين "القدامة" و"الحداثة" في القرن الثامن عشر، اتخذ شكلاً مشابهاً لمقاومة "التغرب" من قبل أوروبا الشرقية والحضارات اللاغربية(4).

وفي إسبانيا القرن الثامن عشر، ظهر النزاع أولاً داخل الكنيسة بين تيار إصلاحي يرأسه الأغسطينيون والإكليروس المنوّر، ويحميه الاستبداد المنوّر وبين التيار التقليدي الذي يرأسه اليسوعيون والدومينيكانيون. وكان اليسوعيون المؤيدون لسيادة البابا يعارضون بالدرجة الأولى ملكية البوربونيين وطهرانية المصلحين الجنسينية(*)، بينما كان الدومينيكانيون السكولستيون متشددين في رفضهم إدخال الفلسفة والعلوم الحديثة إلى جامعات إسبانيا. وكان ترحيل اليسوعيين من المستعمرات عام 1776، بعد مجموعة من أعمال الشغب المدنية في مدريد التي اقترنت باليسوعيين، انتصاراً مؤقتاً للإصلاح الغليكاني القيصروبابوي. ولكن الثورة الفرنسية وتدخّل نابليون في السياسات الإسبانية حطما نموذج الإصلاح "المنوّر" من قبل النخبة المسيطرة من الأعلى، وسلبا الملكية المطلقة هالتها. كما أعادا لأشكال النزعات السياسية الحديثة والأعمال الجماعية مكانتها الصحيحة(5).

وقد لعبت الكنيسة دوراً رئيساً في تعبئة الشعب الإسباني ضد غزو نابوليون. وكانت حرب التحرير التي ترأسها في أكثر الأوقات كهنة محاربون، حرباً دينية ضدّ "عبدة الشيطان". وبالتالي كان التحديد التقليدي للإيمان الكاثوليكي والدولة الإسبانية أقوى بكثير. في الوقت نفسه، تشكلت نخبة سياسة جديدة بعيداً عن باقي إسبانيا واجتمعت في كاديز لوضع نصّ الدستور الليبيرالي الجديد عام 1812، الذي نادى بسيادة الدولة. وقد ضم الدستور الجديد تدابير جديدة كإبطال القوانين الإقطاعية وتحرير أراضي الكنيسة الموقوفة كما ضمّ بشكل خاص إلغاء محكمة تفتيش 1813 التي ولدت أعنف الهجمات بين المتحررين والعبيد في كورتيس دي كاديز. وقد قام إكليروس ليبرالي بارز بالحملة ضد هذه المحكمة. وفي الواقع، شكّل الإكليروس، المؤلف من تسعة وسبعين نائباً، ثلث الجمعية التأسيسية تقريباً. وتضامن الإكليروس الريفي وسلطة الكنيسة ضدّ محاولات حلّ هذه المحكمة

(*) نسبة إلى مذهب جنسينيوس المتعلق بالنعمة الإلهية والجبرية، وكان مذهباً أخلاقياً مسيحياً متشدداً (المترجم).

وتمكنوا من إعادة توجيه خطبهم اللاذعة فانتقلت من مهاجمة الغزو الفرنسي إلى مهاجمة الهرطقة الداخلية، الأفرانشيسادوس(*) الليبرالي. وبذلك تكون إسبانيا قد غيّرت مفهوم الحملات الدينية ضد إسبانيا الليبراليّة ممّا أدى إلى ولادة ظاهرة "الإسبانيتين"، أي إسبانيا الكاثوليكية الإسبانيّة مقابل إسبانيا الليبرالية[6] المؤوربة(**).

رحّب سكان مدريد عام 1814، بشكل حماسي، بالملك المطلق العائد إلى العرش، مهللين "عاش المقيّدون" هازئين بشعار التنوير الليبرالي، "لنحرر المقيّدين". وفي بداية القرن التاسع عشر، وقفت الكنيسة، سلطة وإكليروساً، مع الملك، أمّا الشعب العادي فقد عارض النخبة الإصلاحية الليبرالية. وقد دفعت عملية الإصلاح المتشددة الليبراليين الإسبان إلى ممارسة نشاطهم من المنفى أو من خلال الجمعيات السرية كالماسونية مثلاً. وحصل في ذلك الحين الاندماج اللاتيني النموذجي بين الليبرالية والحركة المناهضة للإكليروس، والاندماج الأيبيري بين الليبرالية والسياسات البريتورية[7]. إن التحديد المبكر لهوية الأمة والإيمان الديني ساعدا في إنشاء الدولة الحديثة المبكر ووفرا على إسبانيا الحروب الأهلية الدينية التي حصلت مع نشأة أوروبا الحديثة ولكنهما شكلا عائقاً في طريق إنشاء دولة حديثة. كما أنهما حوّلا النزاعات السياسية الحديثة إلى صراع ديني.

إن حروب إسبانيا الأهلية ثلاث هي: الحرب الكارلية الأولى (1833-1840)، الحرب الكارلية الثانية (1870-1876) والحرب الأهلية الإسبانية (1936-1939). وقد بدأت هذه الحروب بمباركة الكنيسة الكاثولكية على شكل حملات دينية ضد الليبرالية والشيوعية الملحدة. ونتيجة لتدخل الكنيسة وكردة فعل عنيفة على ذلك، أصبح حرق الكنائس والأديرة وقتل الإكليروس والرهبان صورة قاتمة متكرّرة عن الاضطرابات السياسية في إسبانيا الحديثة. وقد إندلعت في مدريد وبعض المدن الأخرى أول ثورة شعبية عنيفة ضد الإكليروس واستمرت من العام 1830 حتى العام 1930[8]. ولم تكن التطورات الإسبانية في ذاتها فريدة من نوعها بل كانت تمثّل ترجمة متطرفة لما دعاه دايفد مارتن "النمط الفرنسي (اللاتيني)" للعلمنة. يقول مارتن في هذا الصدد ما يلي:

تتفشى هذه التفجّرات الثورية، وغالباً ما يتحول الدين إلى مسألة سياسية عندما تواجه العلمنة المتماسكة والمتشدّدة التديّن المتماسك والمتشدّد أيضاً.

(*) Afrancesados اسم حركة ليبرالية في إسبانيا (المترجم).

(**) المؤوربة اشتقاق على وزن مفعلل من Europeanized (المترجم).

فكأنما روح الشعب تواجه روحاً بديلة عندما تكتسب نخبة ثقافة التنوير العلماني مكسباً أساسياً عن طريق تحقيق إيديولوجيا تاريخية كالماركسية مثلاً[9].

كانت التطورات الإسبانية فريدة من نوعها، ويعود ذلك أولاً إلى انتصار النظرية الكاثوليكية التفاعلية على العلمنة الحديثة في الحرب الأهلية الإسبانية. وثانياً لأن هذا النزاع الديني - السياسي بين "القديم" و"الحديث" أخذ في إسبانيا شكل النزاع الحضاري بين إسبانيا الكاثوليكية الإسبانية والدولة الليبرالية المؤوربة.

عام 1830، بعد الالتحاق بالكارلية(*) والتحالف مع المزارعين في إسبانيا الشمالية ضد الملكية الدستورية الجديدة استطاعت الكنيسة أن تضم تحت جناحها أكثر القوى الاجتماعية في البلد. وقد جاء ردّ الدولة بالاستيلاء على أملاك الكنيسة وإلغاء الضريبة التي كانت تفرضها الكنيسة وحلّ الرهبانيات. وقد أمّن بيع أراضي الكنيسة السريع بالمزاد العلني للخزينة الإسبانية المال الكافي لمحاربة العصيان الكارلي، ولكنه أحبط المشروع الليبرالي القديم القائم على خلق فلاحين وملاّكين أوفياء للنظام الليبرالي. وهكذا وقعت الممتلكات في أيدي الملاكين المحافظين، الذين لطالما كانت اهتماماتهم المادية هي التي تربطهم بالقضية الليبرالية. وبالتالي، عززت الثورة الليبرالية الزراعية الإقطاعية في وسط وجنوبي إسبانيا، بينما خسرت الكنيسة قاعدتها الريفيّة الاقتصادية بالإضافة إلى روابطها مع البروليتاريا الريفية التي نشأت هناك. وفي الوقت نفسه، وبما أن القضية الكارلية الشرعية اندمجت مع القضية الوطنية في الباسك والكاتالان، فإنّ دعم الكنيسة للكارلية عزز وجودها في هذه المناطق[10].

وعند منتصف القرن، وبعد نزع الملكية أصبح وضع الكنيسة ضعيفاً جداً. وجاء إغلاق الأديرة وحلّ الرهبانيات الدينية الذكورية ليضع حداً لتأثير الكنيسة من خلال التعليم والأعمال الخيرية. وباستثناء المنطقة الشمالية، رأت الكنيسة نفسها منبوذة بعيدة ومنفصلة عن الدولة وعن الطبقات الحاكمة. وكان هبوط عدد الإكليروس الكبير، من حوالي مئتي ألف عام 1808 إلى ستة وخمسين ألفاً عام 1860، بالرغم من زيادة السكان الملحوظة في إسبانيا، أكبر دليل على علمنة المجتمع الإسباني[11].

إلاّ أن الكنيسة ما لبثت أن عادت واستأنفت محاولة إعادة إخضاع المجتمع الإسباني من خلال اتفاق جديد مع الدولة الأوليغاركية الليبرالية. وقد ساعد ميثاق

(*) Carlism حزب سياسي كان يضم أنصار دون كارلوس (دي بوربون - مولينا)، المطالب بعرش إسبانيا، في القرن التاسع عشر (المترجم).

1851 على تهدئة الأجواء بين الكنيسة والدولة، إذ فرض اعترافاً نهائياً بالنظام الليبرالي من الفاتيكان مقابل إعادة اعتراف الدولة التدريجي والجزئي بالكاثوليكية. أما ثورة 1868 العظيمة فقد أدّت إلى سحب ثان لاعتراف الدولة بالكنيسة ولكن بدرجة أقل أهمية وأكثر سطحية. ولكن "استعادة العرش"(*) عام 1874 عادت فعزّزت الاتفاق بين الدولة والكنيسة، إذ وجد البورجوازيون وملاكو الأراضي بعد[12] انتهاء ثورتهم أن الوقت أصبح ملائماً للتصالح مع الكنيسة.

وحققت الطبقة الجديدة الحاكمة الاحترام المطلوب، وحصلت من خلال الكنيسة على حليف جديد في محاولاتها صدَّ طلبات الرديكاليين الديمقراطيين السياسية وطلبات الطبقة الشعبية الاجتماعية - الاقتصادية. وبذلك عادت البورجوازية إلى أحضان الكنيسة، متبنية شكلاً خارجياً من الكاثوليكية الثقافية، بينما رفضت أن تتنازل للكنيسة عن سيطرتها على الضمير الشخصي أو الأخلاق الشخصية. وبالرغم من تمسك الكاثوليكية الإسبانية بقاعدتها الشعبية المكوّنة من الملاكين الريفيين في الشمال، فإنها تحولت تدريجياً إلى مؤسسة مدنيّة و"بورجوازية". وفي الوقت نفسه كانت البروليتاريا الريفية والمدنية تتزايد و"تتخلى عن مسيحيتها" يوماً بعد يوم. وبالرغم من تلهف الكنيسة "لإعادة النعاج التائهة إلى القطيع"، فإنها استسلمت للأمر الواقع وأجبرت على التخلي عن القسم الأكبر منه. ومع دخول القرن العشرين، وخلال الخلافات المزمنة بين الرأسماليين والعمال وبين الأوليغاركية وديمقراطية الشعب، وقفت الكنيسة، مع بعض الاستثناءات، وقفة قوية إلى جانب رأس المال والـ Caciquismo[13].

ونتيجة لهذا الموقف، اضطرت الدولة الإسبانية الليبرالية إلى أن تدعم الكنيسة الكاثوليكية مالياً. ومنذ ذلك الحين، أخذت الدولة تتحمل عبء مصاريف الإكليروس الاقتصادية، مغذّية بذلك امتعاض الطبقة الشعبية ضد الدولة وضد الكنيسة التي أصبحت في نظر الشعب جزءاً من إدارة الدولة. والأهم من ذلك، أن الدولة الليبرالية تنازلت للكنيسة عن سيطرتها على التعليم الرسمي والخاص، وتخلت نتيجة ذلك عن أفضل وسيلة لإنشاء دولة حديثة من خلال التأثير على تربية مواطنيها وتفكيرهم. وقد عززت التربية الإكليريكية، المباشرة وغير المباشرة، رغبة الهويات الدينية الطبقية والإثنية في أن تصبح أهم من أية هوية إسبانية وطنية شاملة. كما أن إعادة الاعتراف بالدولة المتعددة الطوائف عززت التحديد القديم للهوية الإسبانية بين الدولة الإسبانية الوطنية "الرسمية" والإيمان الكاثوليكي في

(*) وردت في النصّ بالإسبانية Restauración (المترجم).

وقت كانت فيه شرائح كبيرة من المجتمع تتخلى عن الكنيسة لتلتحق بالملحدين المجاهدين. ولا عجب في أن الإيديولوجيا المناهضة للإكليروس والأخرى المناهضة للدولة، كانتا تنموان متزامنتين[14].

وفيما بعد، إنتهى الحلف بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية خلال الجمهورية الإسبانية الثانية (1930-1936)؛ إذ وضعت الجمهورية حداً فاصلاً بين الكنيسة والدولة، وانتزعت من الكنيسة السيطرة على التعليم الرسمي كما شددت على خصخصة الكاثوليكية وعلمنة المجتمع الإسباني. وعندما نادى الزعيم الجمهوري مانديل أزانيا في البرلمان الجمهوري(*) أن إسبانيا لم تعد كاثوليكية، كان يعلن في الحقيقة واقعاً دستورياً جديداً. وفي إطار هذه الحملة العنيفة المناهضة للإكليروس والمساعي الهادفة للعلمنة، فهمت الكنيسة الكاثوليكية أن الأجواء العامة غير مؤاتية على الاطلاق فتوقفت عن التصريح علناً عن معارضتها للنظام الجمهوري الجديد. إلاّ أنه كان من الواضح أن الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية لا تتقبّل المبادئ الليبرالية القائمة على التفريق بين الكنيسة والدولة، وعلى سيطرة هذه الأخيرة على التعليم الرسمي وعلى الحرية الفكرية والدينية.

رفضت الكنيسة أن تقبل بخسارة هذه الإمتيازات وامتعضت من الهجمات الرسمية المناهضة للإكليروس، كما خشيت أن تزداد خطورة التهديدات المرتبطة بالثورة الإشتراكية، فانضمت إلى المقاتلين المتكاثرين بحماس وباركت الحرب الأهلية الدموية باعتبارها حملة دينية للتحرير. وكانت الاضطهادات الدينية العنيفة في عدة مناطق من القطاع الجمهوري تؤكد أسوأ مخاوف الكنيسة من الإلحاد العنيف لليسار الإسباني. إلا أن ردّ الكنيسة في هذه المرحلة كان التغاضي عن أية عملية قمع ولو جاءت عنيفة على الصعيد الوطني[15]، وحتى مباركتها في بعض الأحيان.

وكان الانتصار في الحرب الأهلية، انتصاراً مطلقاً لإسبانيا الكاثوليكية على إسبانيا "الأخرى". وأصبحت الكاثوليكية، من جديد، دين الدولة الرسمي. واستعادت الكنيسة امتيازاتها المؤسساتية واعتمدت وسائل حديثة في الإدارة لتعزيز سيطرتها الدينية وفرض الوحدة بين الإيمان والوطن. وخضع المجتمع الاسباني لإكراه الدولة وأصبح مجدداً مجتمعاً كاثوليكياً. ومع أن التسمية الشائعة، "الوطنية - الكاثوليكية"، كانت تستعمل بازدراء، فإنها تصف بشكل دقيق نظام فرانكو. ومع أن هذا النظام اعتمد العديد من ظواهر الفاشية في ايديولوجيته،

(*) ويسمى في الإسبانية - كما ورد في النصّ - Republican Cortes (المترجم).

ولتنظيمه وممتلكاته الرّمزية، إلا أنه يمكن القول ومن دون أية مبالغة إن الكنيسة الكاثوليكية شكّلت الركيزة الأساسية الإيديولوجيّة والمؤسساتية لهذا النظام[16].

وبذلك تكون الكنيسة قد أعطتِ النظام الشرعية الإيديولوجية الأساسية للحرب الأهلية بالإضافة إلى مورد أساسي من التعبئة الشعبية الكثيفة. وعند انتهاء الحرب، وما إن أصبحت الكاثوليكية مصدر انتشار شرعيّة النظام وأساس عقليّته الاستبداديّة، حتى باتت الاشتراكيّة الكاثوليكيّة مبدأ النظام الإيديولوجي المتجانس الأوحد. وقد عَلْمَنَ الكاثوليكيون المنظمات وعلى رأسها الجمعيّة الكاثوليكية الوطنية النخبويّة (ACNdP = Association Catolica National de Propagandistas)، ولاحقاً الأكثر نخبويّة الأوبوس دايي(*)، مزوّدين بذلك الدولة الفرنكيّة بأهمّ الكوادر الإداريّة. وبعد هزيمة الحلف الثلاثي، وقد وجد النظام نفسه مقاطعاً ومنبوذاً عالمياً، ساعدت الكنيسة من خلال علاقتها بالفاتيكان والكنائس الكاثوليكية الأخرى النظام على أن يستعيد أول أسس شرعيّته الدولية[17].

وكانت تلك الصور الرسميّة المنمّقة تهدف إلى إظهار النظام على أنه مثال النموذج الكاثوليكي حول علاقات الكنيسة بالدولة، كما تهدف إلى تسويق هذا النظام كخيار ثالث أفضل بكثير من خياري الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية الاستبدادية. وكان فرانكو يصرّح بنفسه، في خطاباته الشعبيّة وخاصّة في مؤلفاته عن تبنّي الفلسفة الكاثوليكية النموذجية المناهضة للحداثة، بأن الحرب الأهلية كانت حملة ضدّ الماسونية، وجميع مشتقاتها الحديثة - الليبرالية، الرأسماليّة، والاشتراكيّة. وكان يذهب إلى حد القول بأنّ إسبانيا "التنوير" من القرن الثامن عشر إلى الجمهوريّة الثانية، ومن إسبانيا الحديثة إلى إسبانيا الليبرالية، قد تعرضت للقمع والاضطهاد الفكري على مر التاريخ. ومن أجل ذلك، وجب على "إسبانيا الجديدة" أن تقطع علاقتها وأن تعيد صياغة ذاتها على غرار العصر الذهبي للملوك الكاثوليك في إسبانيا، والإصلاح المضادّ الذي قامت به الكنيسة الكاثوليكيّة ردّاً على الإصلاح البروتستانتي، مستأنفة بذلك التاريخ الإسباني من حيث توقّف، أي منذ ما قبل دخول الهرطقات الدخيلة التي سرّعت أفوله[18].

ومع وجود هذا الاندماج بين الكنيسة والدولة، والكاثوليكية والنظام، كان التباعد التدريجي البطيء بين الكنيسة والنظام الذي بدأ عام 1960 والنزاع القائم

(*) Opus Dei: جماعة كاثوليكية خاضعة للسلطة الأسقفية، أسسها في مدريد عام 1928 خوسيه ماريا إسكريفا (المترجم).

والانفصال النهائي بينهما في السبعينات، ذا أهمّية كبيرة في تشريع الأزمة والحلّ النهائي لهذا النظام[19]. وقد لا يبدو منطقياً التفسير الآلي لهذه التغيرات بأنها استراتيجيّة مقصودة من قبل الكنيسة بهدف أقلمة المؤسسات. وإذا نحن أردنا أن نعتمد هذا التفسير، ينبغي تفسير موقف الكنيسة الإسبانية حيال تخليها عن ردّة فعلها التقليدية وتبنّيها للمرّة الأولى مفهوم التاريخ الحديث بأنه استراتيجيّة عقلانيّة ذات توجه مستقبلي بهدف التأقلم مع الظروف المتغيّرة[20]. وقد يساعدنا اقتران هذه السيرورات الثلاث المرتبطة بعضها ببعض، على تفسير جزئي لتبدّل توجّه الكنيسة الكاثوليكية من استراتيجية تركيزها على الدولة إلى استراتيجية تركيزها على المجتمع.

أولاً: التبدّل الداخلي في الكاثوليكية الإسبانية

كانت عودة المجتمع الإسباني الكبيرة إلى الكاثوليكية، بعد انتهاء الحرب الأهليّة، عودة سطحيّة إلى حدّ كبير. وجاءت نتيجة للإكراه الإداري والضغط العام. وبعد أن خفّ هذا الإكراه والضغط تدريجياً تلاشى هذا الحماس. ولكن بعض جوانب هذه النهضة، كانت جوانب صادقة، وذات تأثير عميق على تغيّر الكاثوليكية الإسبانيّة وعلى العلاقات بين الكنيسة والدولة والمجتمع[21]. ومن ظواهر هذه النهضة الكاثوليكية التي أثرت كثيراً في الكاثوليكية الإسبانيّة، نذكر الأمور التالية:

للمرّة الأولى في تاريخ إسبانيا الحديث، تظهر جماعات محترمة من المثقفين الكاثوليكيين المستقلين العلمانيين، الذين أتوا ليضطلعوا بدور نقدي مهم إزاء خطاب إسبانيا الفرانكوية الفكري المفقَر إلى أبعد الحدود ولردم الهوّة بين "الإسبانيتين". وبرزت شخصيات نموذجية نذكر منها: أرانغوران (Aranguren)، لاين إنترالغو (Lain Entralgo) وتوفار (Tovar) وللمرّة الأولى أيضاً كان للمثقفين الكاثوليك العلمانيين تأثير على خطاب الكاثوليكية الإسبانية اللاهوتي[22].

ظهور حركتين دينيتين كاثوليكيتين حديثتين كان لهما دور مهمّ في إسبانيا فرانكو وقد انتشرتا لاحقاً خارج إسبانيا لتشكّلا أول مساهمة حديثة تقدّمها الكاثوليكيّة الإسبانية للكنيسة العالميّة. وكانت حركة كروسيّوس دي كريستانداد (Crusillos de Cristandad) أوّل ظهور تاريخي داخل الكاثوليكية الإسبانية لنوع جديد من التبشير الكاثوليكي على غرار المتجدّدين المسيحيين. وكانت الأوبوس دايي أول ظاهرة داخل الكاثوليكية الإسبانية لنمط قتالي من الأخلاقية البروتستانتية. وقد برهنت الأوبوس دايي، الحركة الكاثوليكيّة العلمانية السرّية،

على نجاح كبير بعد الحرب الأهلية، إذ إنها جنّدت نخبة من الشبان من خلال ندائها الجديد حول تقديس العمل والتفاني المهني[23].

للمرة الأولى أيضاً في تاريخ إسبانيا، ظهرت حركة كاثوليكية اجتماعية صادقة تنبثق من النشاط الكاثوليكي. ونشأت جماعات داخل الحركات العمّالية الكاثوليكية، الحركة العمالية للشباب الكاثوليكي (Hermandades Obreras de Accion Catolica) والأخويّات العمّالية للنشاط الكاثوليكي (Juventudes Obreras Catolicas)، وأصبحت راديكالية في الخمسينات وبدأت تواجه السلطة الكاثوليكية والنظام بشكل تدريجي[24].

التغيّرات البنيوية في النظام

عام 1956 وقعت في جامعة مدريد، صدامات عديدة بين الطلاب الكاثوليك والطلاب الفاشيين، سببها السيطرة على الحركة الطلابيّة. وتزامنت هذه الخلافات الطلابية مع معارك السلطة التي كانت تحصل داخل إدارة الدولة بين الزعماء الكاثوليك والفاشيين. وكان الفريقان يحاولان تحديد التوجّه الجديد للسياسات الاقتصاديّة التي ينبغي اعتمادها لتخطي الأزمة الاقتصادية التي وصل إليها النظام، بعدما استنفد النموذج الصناعي البديل للاستيراد فعاليته. وفاجأ فرانكو الجميع، إذ طرد زعماء الحزبين المتقاتلين وطلب من بعض أعضاء الأوبوس دايي أن يشاركوا في الحكومة. وقد أدخل هؤلاء الأعضاء "التكنوقراط" تغييرات جذريّة في سياسات النظام الاقتصادية من خلال اعتماد سياسة مغامرة اقتصادياً موجهة نحو التصدير، بالإضافة إلى عقلنة الدولة ودمج إسبانيا في النظام الرأسمالي العالمي[25].

وجرى استبدال النخبة الكاثوليكية المقرّبة من سلطة الكنيسة، والتي خدمت النظام منذ البداية، بنخبة جديدة من الأوبوس دايي، وهي حركة دينية ضمن الكاثوليكية الإسبانية كان مشكوكاً في أمرها من قبل الكنيسة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وكان تأثير هذا الاستبدال غير متوقع، إذ إنه سهّل إبعاد الكنيسة والمجموعات النخبوية الأخرى عن النظام إبعاداً تدريجياً. وخارج السلطة، تبنّت هذه النخبة المعزولة موقفاً نصف - ولائي، نصف - ديمقراطي، معارضاً للسلطة وبدأت تلعب دور صلة الوصل مع المعارضة الديمقراطية الأكثر راديكالية. أضف إلى ذلك، أن التكنوقراطية، جاءت لتحلّ مكان الكاثوليكية أساساً لشرعنة النظم الإيديولوجية. كما أن بعضاً من هذه النخبة المعزولة، تبنّت وبصدق الديمقراطيّة المسيحية، مؤمّنة جسراً حيوياً مع الديمقراطية الأوروبية المسيحية[26].

وبعد أن ظهرت النتائج الاجتماعية لسياسات الاستقرار الجديدة التي اعتمدها التكنوقراط، بدأ بعض الأساقفة الكاثوليك في الجنوب، بشكل فردي أولاً ثمّ بشكلٍ جماعي، ينتقدون علناً في رسائلهم الرعوية، سياسات النظام الاجتماعية. وبهذا الصدد، ومع أن التحوّل إلى الراديكالية حصل بشكل معتدل في إسبانيا، لعب الأساقفة في جنوب البلاد الدور نفسه الذي لعبه أساقفة الشمال الغربي في البرازيل حيال تحوّل الكنيسة إلى الراديكالية. وجاء الأسقف أنيوفيراس ليحتلّ في الكنيسة الإسبانية وبنظر النظام، المركز نفسه الذي لعبه دوم هيلدير كامارا في الكنيسة البرازيلية. وفي الوقت نفسه، وبالرغم من أن حالة إسبانيا لم تكن سيئة لهذه الدرجة، فإنَّ اضطهاد الدولة الموجه ضد الكهنة الكاثوليك والعلمانيين المعارضين للنظام، أدّى إلى تضامن القطاعات المعتدلة في الكنيسة وفي الصفوف المؤسساتية من أجل مواجهة النظام علناً، وفي الوقت نفسه حماية حركات المعارضة الجديدة التي أخذت تولد من المجتمع المدني[27].

اعتبرت سلطة الكنيسة في بادئ الأمر أن العلمنة الحادّة للمجتمع الإسباني التي رافقت سيرورة التصنيع والتمدّن السريعة، حدث خطير. إلا أنه تدريجياً، لم تعد أكثر القطاعات الكاثوليكية الواعية في إسبانيا تتحدث عن إسبانيا باعتبارها أمّة كاثوليكية متعطّشة للسيطرة من جديد، بل باعتبارها دولة تحمل رسالة (Pais de mission) فلا يمكن للإيمان الكاثوليكي أن يفرض بالقوة من الأعلى، ولكن يجب أن يعتنق بقناعة من خلال عدّة اهتداءات فردية. وبعد تبنّي سياسات الفاتيكان الجديدة رسمياً، توقفت الكاثوليكية الإسبانية وللمرة الأولى عن مقاومة العلمنة الحديثة. فتوصّلت الكنيسة تدريجياً إلى تفاهم مع العلمنة واعتبرتها "ظاهرة زمنية"[28].

ثانياً: التغيّرات الخارجيّة في الكاثوليكية

خلال المجمع الفاتيكاني الثاني، شكّل الأساقفة الإسبان كتلة محافظة ضمن السلطة الكاثوليكية المجتمعة. وقبل المجمع، بدأت بعض القطاعات الإسبانية من الإكليروس والعلمانيين سيرورتها الخاصّة للتجديد ولكن لم يكن لطلباتهم وقع لدى السلطة الكاثوليكية. وجاءت السياسات الرسمية من روما لتمنح القطاعات الحديثة في الكاثوليكية الإسبانية القوة الكافية لممارسة الضغط على السلطة ومواجهة النظام[29]. وكان إعلان الرسالة البابوية على أرض السلام (Pacem in Terris) عام 1963 نقطة تحوّل. وأخذ القطاع الديمقراطي المسيحي الذي تجمّع حول وزير التربية السابق رويز خيمينيز والمجلة المؤثرة (Cuaderanos para el

Dialogo) يتصدّر الحملة طالباً أن يكون تطبيق القانون مؤسساتياً وأن يتحوّل النظام إلى نظام يميني يطالب بحماية المدنيين وحقوق الشعب الإسباني السياسية. ومن سخرية القدر أن بعض هذه الجماعات الكاثوليكية والأفراد الذين صوروا في الخمسينيات النظام محلياً وفي الاغتراب باعتباره نموذجاً للرهبنة الكاثوليكية، هم الذين يشككون في شرعية النظام.

أضف إلى ذلك، أن امتياز الإعفاء من رقابة الدولة على المنشورات الكاثوليكية الذي اكتسبه بعد الحرب، لا يمكن استخدامه لانتقاد النظام والدفاع عن مبادئ حرية التعبير العامّة وحرية الصحافة[30].

كان تغيير الكاثوليكية الإسبانية فجائياً وشاملاً في الوقت نفسه، وكان تحول اللغة من اللاتينية إلى العامّية يرافقه تحول أعمق بكثير في مضمون الخطاب الكاثوليكي. ويظهر هذا الفرق من خلال أية مقارنة سطحيّة بين المنشورات الكاثوليكية في الخمسينيات والمنشورات في الستّينيات[31].

كما خضعت حلقات تدريب الكهنة لإصلاح جذري. وفجأة جرى استبدال السكولاستيكية بالفلسفات الحديثة واللاهوت الحديث. واستلم جيل جديد زمام المسار الجديد بشغف كبير، آخذاً موقف تحدّ تجاه زملائه السابقين، منتقداً سلطتهم ورعايتهم المشوّشة[32]. ولم يستطع التديّن الشعبي الإسباني، الذي يعتبر ضعيفاً بالنسبة للتديّن في بولندا، أن يتعايش والهجمات غير التقليدية لليتورجية الجديدة والممارسات الرعوية الجديدة أيضاً. وشعرت بعض الكوادر الكاثوليكية الناشطة وبعض العلمانيين من الطبقات الوسطى بشكل خاص، بارتياح حيال التوافق الكاثوليكي، ولكن العديد من الكاثوليكيين لم ينجحوا في عملية الانتقال هذه وتوقفوا عن الممارسة الدينية كلياً.

وشعر العديد من الكهنة على مختلف أعمارهم بعدم الارتياح حيال دورهم التقليدي كوسطاء روحيين، وبحثوا عن ممارسات رعوية تتماشى مع شخصياتهم وبيئتهم معتمدين بذلك أشكالاً مختلفة من النشاط السياسي والخدمة الاجتماعية. وأصبحت الدعوات الدينية، وهي الطريق التقليدي للحراك الاجتماعي، أقل شعبية بينما تزايدت الدعوة إلى العلمنة بين المدنيين والإكليروس بشكل كبير. وتدنّى مثلاً عدد طلاب المدارس الأكليريكية من 8397 عام 1961 إلى 2791 عام 1972-1973. وقد ترك الكهنوت حوالي أربعمئة كاهن سنوياً بين 1966 و1971 كما ترك ثلث اليسوعيين الإسبانيين الرهبنة بين 1966 و1975[33].

وخلال الستينيات، انقسمت الكنيسة إلى جيلين من الإكليروس: أغلبية من الأساقفة وأقلية من الكهنة في الستين من العمر على الأقل من جهة، وأقلية من

الأساقفة وأغلبية من الكهنة في سنّ الأربعين وما دون من جهة أخرى. وقد بدّل تدخّل الفاتيكان في الشؤون الإسبانية، من خلال تغيير الهيكيلية التنظيمية وبنية هيئة الأساقفة، ميزان القوى لمصلحة الكاثوليكية الجديدة. وفي العام 1970 نجح دعاة الإصلاح في السيطرة على مؤتمر الأساقفة القومي الجديد الذي حلّ مكان مؤتمر المطارنة القديم. وكان نظام فرانكو في بداية الأمر يشكل عائقاً كبيراً في وجه محاولات الفاتيكان تجديد هيئة الأساقفة، إذ كان يرفض التخلّي عن حقّه في ترشيح الأساقفة. ولكن الفاتيكان نجح في تخطّي هذا العائق إذ أجبر الأساقفة المتقدّمين في السنّ على أن يتقاعدوا، فخسروا بذلك حقّهم في التصويت في المؤتمر القومي، وعيّن مكانهم أساقفة احتياطيين أصغر سناً يتمتعون بحقّ التصويت. وبتعيين الفاتيكان لهؤلاء الأساقفة الجدد، استطاع أن يلغي حقّ النظام في التدخل في تعيينهم. وكانت هيئة الأساقفة في إسبانيا عام 1966، مؤلفة من 65 بالمئة من الأساقفة في الستين وما فوق، وفقط 5 بالمئة من الأساقفة الاحتياطيين. أما عام 1973، فتبدّل الأمر وبلغ العدد سبعة وسبعين أسقفاً، سبعة عشر منهم إحتياطيون فيما هبط عدد الأساقفة ذوي الستين أو أكثر من العمر إلى 40 بالمئة من العدد الإجمالي[34].

وشكّل حدثان مهمّان من العام 1971 نقطة تحوّل رئيسية في تغيير الكنيسة الإسبانيّة، إذ انتخب الكاردينال تارانكون الذي كان يمثّل أغلبية الأساقفة المعتدلين، رئيساً للمؤتمر القومي مما مكّن الكنيسة بعد ذلك من أن تطلب علناً تحوّل النظام في اتجاه الحرية والديمقراطية. ويمكننا أن نرى هذا الانفصال بين الكنيسة الكاثوليكية ونظام فرانكو من خلال الحادثة الشهيرة التي حصلت عام 1973 عندما نادى اليمين المتطرّف بإعدام الكاردينال تارانكون، وذلك أثناء ترؤسه مأتم رئيس الحكومة كاريرو بلانكو الذي قتلته المنظمة الباسكية الارهابية، إيتا (ETA).

وفي اللحظة التي تخلّى فيها اليسار الإسباني عن موقفه المناهض للإكليروس، تبنّى اليمين هذا الموقف التاريخي كتعبير عن الاستياء حيال تغير موقف الكنيسة وتخلّيها عن النظام بعد أن كان حليفاً لها فترة طويلة[35].

وأمّا نقطة التحوّل الأخيرة، فكانت عام 1971، وهي المؤتمر لأول جمعيّة وطنيّة مشتركة للأساقفة والكهنة صدر عنها الاعتراف العام بالمسؤولية في الحرب الأهلية.

وجاء النص على الشكل التالي: "نعترف، وبكلّ تواضع، بخطيئتنا، ونطلب السماح، لأننا لم ندرك كيف نكون ممثلين للمصالحة بين شعبنا، الذي مزّقته حرب أخويّة"[36]. وربما كانت سياسة المصالحة هذه أهمّ مشاركة تقوم بها الكنيسة الإسبانيّة في مرحلة التحوّل نحو الديمقراطيّة.

ثالثاً: دور الكنيسة في المرحلة الانتقالية

إذا كان الفصل بين الكنيسة ونظام فرانكو قد ساهم في أزمة شرعنة النظام، فقد ساهم دعم الكنيسة للمعارضة الديمقراطية في تقوية المجتمع المدني.

ويمكن تحليل دور الكنيسة في سيرورة الانتقال إلى الديمقراطيّة على ثلاثة مستويات مختلفة:

1 - النزعة القتالية للناشطين الكاثوليك ضمن المعارضة الديمقراطية

في نهاية الخمسينيات، لعب الكاثوليك دوراً ناشطاً في ظهور حركة المعارضة الديمقراطية الجديدة. نذكر، على سبيل المثال، الحركة الكارليّة الثيوقراطية الملكية، التي كانت تدعم من العام 1830 إلى العام 1930 قوات الصدم الكاثوليكية المناهضة للثورة خلال الحروب الأهلية الثلاث، والتي أصبحت فيما بعد راديكالية في معارضتها للنظام وتبنّت برنامجاً سياسياً اشتراكياً. وكانت أهمّ مجموعات المعارضة السرّية مثل جبهة التحرير الشعبية (الكاسترية) (FLP = Castroist Frente de Liberacion Popular) ومنظمة العمل التروتسكية الثورية (ORT = Trotskyist Organizacion Revolucionaria de Trabajadores) من أصل كاثوليكي. لكن لا أحد من هذه المجموعات كان يمكنه البقاء بعد الانتقال إلى سياسة الانتخابات الديمقراطية. ومن أهمّ الأحداث التاريخيّة المتّصلة بهذا الموضوع، أن الكاثوليك انضموا، لأول مرّة في تاريخ إسبانيا واضطلعوا بدور فاعل مع أحزاب اليسار التاريخيّة كالحزب الاشتراكي والحزب الشيوعي؛ وفي الواقع، كان اندماج الكاثوليك واليسار العلماني في المعارضة السرية ضدّ النظام عاملاً مهمّاً في اختفاء الحركة المناهضة للإكليروس في السياسات الإسبانيّة[37].

كذلك لعب الكهنة العمليون والناشطون العلمانيّون، المتحدرون من حركة العمال الكاثوليك، دوراً أساسياً في ظهور حركة الطبقة العاملة الجديدة في الستينيات وفي إقامة الاتحادات المهنية نصف السرية (Comistones obreras) و(USO Union Sindical Obrera) كما لعب الناشطون الكاثوليك دوراً مهماً في إعادة ظهور حركة كاتالان الوطنية وحركة الباسك الوطنية في الستينيات، ولكن هذا الأمر هو أقل أهمّية، إذ إن الكنيسة الكاثوليكية كانت دائماً تساند الحركات الوطنية في المنطقتين، محافظة على حلف قوي مع المجتمع المناهض للدولة القشتالية المركزيّة.

2 - حماية الكنيسة للمعارضة الديمقراطية

في أسوأ فترات اضطهاد فرانكو، لم تتأثر مبادئ وقيم المجتمع المدني والتقاليد الديمقراطيّة الإسبانيّة الليبرالية، وانتقلت ضمن العائلة والطبقة العاملة وشبكات المثقّفين. وفي اللحظة التي خفّت فيها حدّة قمع الدولة في أوائل الستينيات، انتشرت النشاطات المعارضة للنظام في جميع أنحاء البلاد وعلى جميع مستويات المجتمع.

وهكذا ظهرت حركة المعارضة الديمقراطيّة في إسبانيا بدون أي دعم من الكنيسة[38]. وعلى خلاف ما حصل في بولندا والبرازيل، لم تصبح الكنيسة في إسبانيا "صوت الذين لا صوت لهم" أو محرك إعادة بناء المجتمع المدني. ولكنها شاركت في تعزيز المعارضة الديمقراطيّة بطريقتين:

(أ) بإضفاء الشرعيّة الدينية على المبادئ الديمقراطية التي كانت ترتكز عليها نشاطات المعارضة ومنها: حرية التعبير، وحرية التجمع، وضمان الحقوق المدنية والسياسية. ومن خلال هذا الموقف، أضعفت الكنيسة سياسات النظام القمعية والتعسفية وقوّت بذلك المعارضة. وكان تصوير النظام التقليدي للمعارضة الديمقراطية على أنها ناتجة عن مؤامرة شيوعية خارجية ضدّ إسبانيا الكاثوليكية، لم يعدْ موثوقاً به على الاطلاق. وهكذا بدا القمع طريقة تعبير غير شرعية من جانب السلطة التي ترتكز على القوة المنعزلة.

وعندما اتخذ النظام أوّل التدابير التحريرية في الستينيات، كانت المعارضة تحظى بالتشجيع الكافي وزادت من نشاطاتها. وعندما حاول النظام أن يضع حدّاً لنشاطات المعارضة في آخر الستينيات باعتماده سياسات قمعيّة أكثر قسوة، تبين له أنَّ من المستحيل استعادة السيطرة على النظام العامّ؛ كما تبين للنظام أيضا أنه خسر قسطاً كبيراً من شرعيّته الباقية المنتشرة بين الأكثريّة الإسبانية الصامتة.

(ب) من خلال تقديم المباني الدينية والكنائس والأديرة كأماكن آمنة نسبياً يمكن قطاعات معارضة من مناطق وطبقات وأحزاب شتى أن تلتقي فيها، ساعدت الكنيسة على تقوية التنسيق بين الفرق المختلفة من المعارضة الديمقراطيّة وتوحيدها لتصبح حركة موحّدة للمجتمع المدني ضدّ الدولة المتسلّطة.

اشتهرت بعض الحوادث حيث كانت الشرطة تقتحم الكنائس خلال قيام اجتماعات سرّية مهمة - كالمؤتمرات الوطنية للجان العمّاليّة أو جمعية المعارضة في كاتالونيا الديمقراطية - وقد أدت هذه الحوادث إلى المزيد من تشويه سمعة النظام، بإظهارها للشعب بكامله أن المعارضة الديمقراطية كانت تتمتّع بحماية الكنيسة.

3 - دور الكنيسة في الوفاق الوطني

كان دور الكنيسة أبعد بكثير من تأمين أماكن للاجتماعات، بل كان تأمين إطار رمزي للمصالحة بين الإسبانيين بأسرهم وكان الانشطار الديني - العلماني قد لعب دوراً مدمراً كبيراً في السياسة الإسبانية الحديثة لأنه، إذا فرض نفسه بقوة على الانشطارين الكبيرين الآخرين - الصراع الطبقي بين رأس المال والعمل والصراع الإقليمي بين هيمنة المركز القشتالي والنزعات القومية لسكان الأطراف - قد جعل كلاً منهما شرساً لا يلين.

وبعد أن تقبّلت الكنيسة أخيراً شرعية العالم الحديث وتخلّى اليسار الإسباني عن حركته التقليدية المناهضة للأكليروس، أصبح من الممكن ردم الهوة بين الدين والعلمنة في إسبانيا الحديثة، بحيث جعل ذلك النزاعات الأخرى أكثر تقبلاً لسياسة المفاوضات والتسويات.

وفي الواقع، كانت روح التسوية، والبحث عن الاتفاق والرغبة في دخول المعاهدات قد أصبحت من أهمّ مميزات هذه المرحلة الانتقالية في إسبانيا. وكانت التعابير، مثل التوافق والألفة والتسامح والتعايش والسلام، تظهر مراراً وتكراراً في الخطابات السياسية والمناقشات البرلمانية في هذه المرحلة الانتخابية. وكانت الحاجة الماسّة لحماية هذه المرحلة الانتقالية من الضربات المسلّحة ومن إرهاب اليمين واليسار تفسّر جزئياً الرغبة في التسوية التي تبديها أكثرية القوى السياسية. ولكن الذاكرة الجماعية عن أيام الحرب الأهلية السوداء وأبعادها السلبية كانت السبب الأهم لاعتماد سياسات التسوية التي أصبحت في هذه المرحلة هدفاً بحدّ ذاتها[39].

وكانت المعاهدتان التاريخيتان العظيمتان في هذه المرحلة الانتقالية الديمقراطية، تعبّران عن سياسة التسوية هذه. فمعاهدة مونكلوا 1977 التي توسطت لأجل عقدها السلطة والأحزاب السياسية الرئيسية، على الرغم من رمزيتها، أوّل تسوية تاريخية بين الرأسماليين والعمّال. إلا أن المعاهدة التاريخية التي كانت أكثر أهمّية، كانت المعاهدة الدستوريّة، التي أنجزت بعد سنة بين أهمّ القوى السياسية.

فلقد جعلت المعاهدة الدستورية بالإمكان وضع دستور، للمرة الأولى في تاريخ إسبانيا، لم تكن تفرضه إرادة المنتصرين في الصراع السياسي على المهزومين، بل كان بالأحرى النتيجة النهائية لسيرورة مضنية من المفاوضات المسؤولة خلف الستار بين نخب سياسية ذات قوة تمثيلية[40].

ولقد لعبت الكنيسة الكاثوليكية خلال هذه المرحلة الانتقالية دوراً متواضعاً،

ولكن إيجابياً، مع أنها كانت تستطيع كتابة فقرة في دستور 1978 تذكر فيها "الواقع الاجتماعي" وهو أن أكثرية الشعب الإسباني كاثوليكي، وأن الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية أخيراً قبلت رسمياً ومن دون أي سوء فهم ظاهري بالواقع، والأهمّ من ذلك مبادئ الفصل بين الكنيسة والدولة، والحرية الدينية[41]. وكان القرار المساوي بالأهمّية هو الامتناع عن تبنّي أي حزب "كاثوليكي" أو دعم أي حزب من الأحزاب الديمقراطية المسيحية دعماً مباشراً.

وقد ساهمت عوامل عديدة في موقف الكنيسة السياسي الحيادي خلال هذه المرحلة الانتقالية. نذكر منها: الرغبة الصادقة في السلام الديني، وإدراك أن وضع المجتمع الكاثوليكي، ومن ضمنه الإكليروس، أصبح متعدداً سياسياً ولا يحتمل أي حزب مسيحي انفرادي والخوف من أن حزباً كهذا تبنى رسمياً يمكن أن يصبح حزباً أقلياً وإن أدى ذلك إلى تقويض ادعاء الكنيسة بأن الكاثوليكية هي دين إسبانيا الوطني. ولم يستطع أي حزب من الأحزاب الديمقراطية المسيحية القليلة المتنافسة أن يبقى موحداً بعد انتخابات العام 1977. وبمعنى آخر، برهنت الكنيسة من خلال حيادها السياسي خلال المرحلة الانتقالية، أنها لم تقبل فقط بانفصالها عن الدولة، كما أنها تخلّت عن محاولاتها التقليدية للدخول إلى المجتمع السياسي من خلال تعبئة الكاثوليكيين العلمانيين. وأخيراً كانت هذه السيرورة بكاملها تساوي الاعتراف بالمبدأ الطوعي للولاء بالمعنى الفيبري(*) كاحتكارية إلزامية تشمل بإيمانها الأمة بأسرها. ولم يعد الإيمان الكاثوليكي، لا بالقول ولا بالفعل، إيماناً وطنياً. وأخيراً لم يعد ممكناً لمبادئ الإيمان الديني والهوية الوطنية والمواطنية السياسية أن تنفصل بعضها عن بعض. أضف إلى ذلك أن الاعتراف الدستوري بإسبانيا دولة متعدّدة القومية أضعف مبدأ إسبانيا كأمة موحّدة فأصبحت الأمم المتعدّدة التي تتألف منها الدولة الإسبانية، مؤسسات ضمن مجتمع مدني نظامي متعدّد. وبعد أن اعترفت الكنيسة بهذين الأمرين: بواقع ومبدأ المجتمع المدني المتعدّد، باتت تشكّل طائفة دينية، قويّة، بالتأكيد، لكنها طائفة مع ذلك، تعمل ضمن المجتمع المدني[42].

وبعد هذا التثبيت القوي للديمقراطية، تظهر استطلاعات الرأي أن المجتمع الإسباني قد استوعب هذه المبادئ.

عام 1984، كانت أغلبية الإسبان (86 بالمئة) لا تزال تعتبر أنها كاثوليكية[43].

ولكن عدد الكاثوليك الممارسين للدين أقل بكثير ويشكّل حوالي 38 بالمئة من عدد السكان. كما يبدو أن عدد الشبّان الممارسين للدين يتدنّى بشكل ملحوظ.

(*) نسبة إلى فيبر (Weber) (المترجم).

فقد هبط عدد الشبان الذين يترددون على قدّاس الأحد من 62 بالمئة عام 1975 إلى 35 بالمئة عام 1982[44].

ومن الواضح أيضاً أن الهوّة الدينية التي كانت تفرز بين الطبقات الاجتماعية أو الخيارات الانتخابية السياسية لم تعد موجودة. ونلاحظ أن الكاثوليكيين موزّعون بشكل متساو نسبياً ضمن السكان في إسبانيا: فهم يشكّلون 44 بالمئة من الطبقة المتوسّطة العليا، و38 بالمئة من الطبقة المتوسّطة الدنيا، و34 بالمئة من الطبقة العاملة. ولا شكّ في أن هذا التغيير هو التغيير التاريخي الأهمّ بالمقارنة مع الأوضاع التي كانت سائدة قبل الحرب الأهلية. كما يميل الكاثوليك الممارسون إلى أن يتوزّعوا على النطاق الانتخابي الواسع في إسبانيا بصورة مماثلة ولكن بنسب متفاوتة[45].

وقد شكّل الكاثوليكيون الممارسون 25 بالمئة من الناخبين الذين أوصلوا الحزب الاشتراكي إلى السلطة عام 1982. وهكذا نستنتج أنه لا يوجد في الوقت الحالي أي تصويت كاثوليكي يتأثر بالتعبئة السياسية للكنيسة. بالإضافة إلى ذلك، لم تعد الكنيسة تتمكّن من السيطرة على الأخلاقيّات العامّة ولا حتى من السيطرة على الأخلاقيّات الخاصّة عند المؤمنين الكاثوليك. واستناداً إلى استطلاعات جرت عام 1984، وافق 65 بالمئة من الشعب الإسباني على استخدام الوسائل المانعة للحمل، و54 بالمئة أصبحوا متقبلين مبدأ زواج الكهنة، كما وافقت بعض الأكثريات على الطلاق (40 مقابل 47 بالمئة) وعلى العلاقات الجنسية قبل الزواج (41 مقابل 45 بالمئة)[47]. لذلك، لا نستغرب فشل الكنيسة في أن تؤخر وتعدّل، من خلال ضغوط الاتحادات المؤسساتية، أو من خلال التعبئة الكاثوليكية، القانون الجديد الذي وضعته الحكومة الاشتراكية بالنسبة لتلك المواضيع التي تعتبرها الكنيسة ضمن نطاق صلاحيتها ومنها تحديداً: التعليم الديني والطلاق والإجهاض. وقد أظهر الاستطلاع نفسه، أن أغلبية الشعب الإسباني تنادي بعدم تدخّل الكنيسة في السلطة (43 مقابل 32 بالمئة)، بأن الكنيسة لا تملك الأجوبة المناسبة لاحتياجات ومشاكل الأفراد (43 مقابل 39 بالمئة) أو لمشاكل الحياة العائلية (49 مقابل 34 بالمئة)، وبأن ادّعاء الكنيسة أنها السلطة الأخلاقية لا يرتكز على أي معرفة للواقع (41 مقابل 27 بالمئة)[48].

ويمكننا الاستنتاج أخيراً، أن الإيمان الديني والأخلاقيات باتت مخصخصة في إسبانيا. ولم تكتف إسبانيا بالانضمام إلى المجموعة الأوروبية، بل تبنّت ظاهرياً النمط الأوروبي العامّ في العلمنة. يبقى علينا الانتظار لكي نرى ما إذا كانت الكنيسة الكاثوليكية ستدعم هذا التوجّه وتنكفئ إلى الرعاية الروحية وتركّز على

حماية ما تعتبره مصالحها الاتحادية المؤسساتية، أو ستكون قادرة على استخدام ثقلها الأخلاقي والمؤسساتي الباقي لتكون صوتاً أخلاقياً انتقادياً يساعد في إنعاش الدائرة العامة للمجتمع المدني الإسباني، وذلك من خلال المشاركة في المناظرات العامّة في إسبانيا على أساس متساوٍ. وكانت الكنيسة الكاثوليكية، في بعض المناسبات التي شاركت خلالها في هذه المناظرات، تبقى مشاركتها غير فاعلة لعدّة أسباب أهمها عدم تمكّنها من صياغة خطابها بطريقة لا يمكن معها بسهولة أن يجري نبذه بوصفه إما نقداً متحزباً محافظاً للحكومة الاشتراكية أو نقداً تقليدياً ضدّ الثقافة العلمانيّة الحديثة. وفيما كان الاشتراكيون مبتلين بفضائح علنية، كانت إدانات الكنيسة العامّة في صيف 1990 لانعدام الأخلاقيّات في الثقافة الإسبانية وانتشار الفساد في السياسة الإسبانية ربما قد زادت من معدل شجب الإدارة الاشتراكيّة والاستياء العام من السياسة، ولكنّها لم تولّد أي نقاشات لاحقة جدّية حول معنى أو طبيعة الأخلاقيات العامّة أو الخاصّة في المجتمعات الحديثة. في الوقت نفسه، جرى النظر إلى آخر انتقاد وجّهه البابا إلى "التخلّي عن المسيحية"(*) في إسبانيا، والانكفاء الأخلاقي نحو "الوثنية الجديدة"؛ واتّخذ هذا الانتقاد على أنه انتقاد ديني تقليدي للثقافة العلمانية، بالرغم من تركيز البابا على أنه من قبيل التضليل مماثلاً نقد الكنيسة مع مواقفها المتصلبة المناهضة للحداثة في الماضي[49].

فضلاً عن ذلك، فإنه في الحالتين، ساعدت ردة فعل الحكومة الاشتراكية الدفاعية المبالغ بها في تحديد المشكلة على أساس أنها ارتكاسة متأخرة للانقسامات بين الإكليروس والمناهضين لهم، وهي سمة نموذجية للسياسة الإسبانية السابقة. وإنه لذو دلالة مهمة أنه حتى بعض اللاهوتيين النقديين ككاسيانو فلوريستان وإنريكي ميريت ماغدالينا، الذين شعروا بأنهم معبّأون بالضغوط الصادرة عن الفاتيكان لأجل إعادة الأمور إلى سابق عهدها، كانوا عاجزين عن الارتقاء بالصراع الحزبي إلى جدال عام جدي، ومالوا إلى صرف النظر عن انتقادات الكنيسة بوصفها إما عودة إلى إدانة الحداثة الهرطوقية وإما حنيناً إلى العالم المسيحي الجديد المفقود.

(*) كما وردت في النصّ الأصلي: De-Christianization.

الهوامش

(1) في ما يلي كتب في التاريخ، مقتضبة ولكنها ذات نظرة ثاقبة: Jaime Vicens-Vives, *Approaches to the History of Spain*, translated and edited by Joan Connelly Ullman, Campus; 22, 2nd ed. corr. And rev. (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), and Pierre Vilar, *Spain, a Brief History*, translated by Brian Tate, Pergamon International Library of Science, Technology, Engineering and Social Studies. Pergamon Oxford Spanish Series, 2nd ed. (Oxford; New York: Pergamon Press, 1977).

أمّا كتب التاريخ المعترف بها لتلك الحقبة فهي: John Huxtable Elliott, *Imperial Spain, 1469-1716* (New York: St. Martin's Press, [1964]), and A. Dominguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Catolicos y los Austrias* (Madrid: Alianza, 1973);

وللمزيد من التفاصيل، انظر: Stanley G. Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1984); Henry Kamen, *The Spanish Inquisition* [New York]: New American Library, [1966]); Américo Castro, *The Spaniards; An Introduction to Their History*, translated by Willard F. King and Selma Margaretten (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971); Claudio Sánchez-Alborvoz, *Spain: A Historical Enigma*, translated by Colette Joly Dees and David Sven Recher, Publications of the Spanish University Foundation: Hispanism Series; 2, 2 vols. (Madrid: Fundacion Universitaria Espanola, 1975); José Casanova, "The Spanish State and Its Relations with Society," *State, Culture, and Society*, vol. 1, no. 2 (Winter 1985), and Fernando de los Rios y Urruti, *Religion y Estado en la Espana del Siglo XVI* (Neuva York: Instituto de las Espanas en los Estados Unidos, 1927).

(2) انظر: Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean world in the Age of Philip II*, translated from French by Sian Reynolds (New York: Harper & Row, [1972-]); Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, Studies in Social Discontinuity (New York: Academic Press, 1974-); Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*, contributors, Gabriel Ardant... [et al.], Studies in Political Development; 8 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), and Juan J. Linz, "Early State-Building and Late Peripheral Nationalisms against the State," in: S. N. Eisenstadt and Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations*, 2 vols. (Beverly Hills, [CA]: Sage Publications, [1973]).

(3) انظر: C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Johns Hopkins Symposia in Comperative History; 10th (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1978); Geoffrey Parker, *the Army of Flanders and the Spanish Road*, 1567-1659; *the Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Law Countries' Wars*, Cambridge Studies in Early Modern History (Cambridge, [Eng.]: University Press, 1972); John Huxtable Elliott: *The Revolt of the Catalans: A Study in the Decline of Spain (1598-1640)* Cambridge Paperback Library (Cambridge, [Cambridgshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), and "Self-Perception and Decline in Early Seventeenth-Century Spain," *Past and Present*, no. 74 (February 1977); Vicente Palacio Atard, *Derrota, Agotamiento, Decadencia en la Espana del Siglo XVII* (Madrid: Rialp, 1949); José Antonio Maravall, *Poder, Honor y Elites en el Siglo XVII*, Historia (Madrid: Siglo Veintiuno de Espana, 1979), and H. R. Trevor-Roper, "The General Crisis of the Seventeenth Century," in: H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays* (London: Macmillan, 1967).

(4) انظر: Luis Sánchez Agesta, *Espana al Encuentro de Europa*, Biblioteca de Autores Cristianos; Serie minor v. 21 (Madrid: [Editorial Catolica], 1971); Pedro Lain Entralgo, *Espana Como Problema* (Madrid: Aguilar, 1957); Bernhard Schmidt, *El Problema Espanol de Quevedo a Manuel Azana*, traduccion de Carlos y Bárbara Sánchez-Rodrigo, Colección Divulgacion Universitaria. Cuestiones Espanolas; n. 107 (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1976); José Antonio Maravall, *Antiguos y Modernos; la Idea de Progreso en el Desarrollo Inicial de una Sociedad* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, [1966]), and Ernesto Garcia Camarero, La *Polémica de la Ciencia Espanola*, introd. selección y notas de Ernesto y Enrique Garcia Camarero, El Libro de Bolsillo; 260. Seccion Ciasicos (Madrid: Editorial Alianza, [1970]).

(5) انظر: Richard Herr, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958); José A. Ferrer Benimeli, *Masoneria, Iglesia e Ilustración: Une Conflicto Ideologico-Politico-Religioso*, Publicaciones de la Fundacion Universitaria Espanola, Monographias; 17, 4 vols. (Madrid: Fundacion Universitaria Espanola, Seminario Cisneros, 1976-1977), and William J. Callahan, *Church, Politics and Society in Spain*, 1750-1874, Harvard Historical Monographs; v. 73 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

(6) انظر: Miguel Artola, *Antiguo Régimen y Revolución Liberal*, Ariel- Historia; 13 (Barcelona: Ariel, 1978); Joseph Fontana i Lazaro, *La Quiebra de la Monarquia Absoluta, 1814-1820: La Crisis del Antiquo Régimen en Espana, Horas de Espana* (Esplugues de Llobregat: Ariel, 1971); Richard Herr, *An Historical Essay on Modern Spain*, Compus; 118 (Berkeley, CA: University of California Press, 1974); Raymond Carr, *Spain, 1808-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1970); Ramon Menendez Pidal, *The Spaniards in Their History*, translated with a prefatory essay on the author's work by Walter Starkie (London: Hollis and Carter, [1950]); Javier Herrero, *Los Origenes del Pensamiento Reaccionario Espanol*, Colección I.T.S., 2nd ed. (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1973); José Manuel Cuenca, *La Iglesia Espanola ante la Revolucion Liberal*, Libros de Bolsillo Rialp; 58 (Madrid: Rialp, [1971]); Emilio La Parra Lopez, *El Primer Liberalismo Espanol y la Iglesia: Las Cortes de Cádiz*, prologo, Antonio Mestra Sanchis, Ensayo e Investigacion; 3 (Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert: Disputacion Provincial, 1985), and J. Perez Vilarino, *Inquisicion y Constitucion* en Espana, Biblioteca Promocion del Pueblo. Serie P; no. 65 ([Madrid: ZYX, 1973]).

(7) انظر: Stanley G. Payne, *Politics and the Military in Modern Spain* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1967), and Antoni Jutglar Bernaus, *Ideologias y Clases en la Espana Contemporánea; Aproximacion a la historia social de las Ideas*, 2 vols. (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1968-).

(8) انظر: Callahan, *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874;* Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth; an Account of the Social and Political Background of the Civil War* (Cambridge, [Eng.]: University Press, 1943); Martin Blinkhorn, *Carlism and Crisis in Spain*, 1931-1939 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975); José Mariano Sánchez, *Reform and Reaction; The Politico-Religious Background of the Spanish* Civil War (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1964]); Joan C. Ullman, *La Semana Trágica; Estudio Sobre las Causas Socioeconomicas del Anticlericalismo en Espana (1898-1912)* (Esplugues de Llobregat: Ariel, [1972]), and Julio Caro Baroja, *Introduccion a une Historia Contemporánea del Anticlericalismo Espanol*, Coleccion Fundamentos; 70 (Madrid: Istmo, D.L., 1980).

(9) David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harper and Row, 1978), p. 6.

(10) Edward E. Malefakis, *Agrarian Reform and Peasant Revolution in Spain; Origins of the Civil War* (New Haven, CT: Yale University Press, 1970); Pascual Carrion, *Los Latifundios en Espana: Su Importancia, Origen, Consecuencias y Soluciones,* prologo de D. Fernando de los Rios (Madrid: Gráficas Reunidas, 1932); Gabriel Jackson, "The Origins of Spanish Anarchism," *Southwestern Social Science Quarterly* (September 1955), and Manuel Revuelta González, *La Exclaustracion, 1833-1840,* Biblioteca de Autores Cristianos; 383 (Madrid: Editorial Catolica, 1976).

(11) انظر: A. Ramos Oliveira, *Politics, Economics and Men of Modern Spain, 1808-1946,* translated by Teener Hall (London: V. Gollancz ltd., 1946), p. 426; Jaime Vicens-Vives, dir., *Historia de Espana y América Social y Economica, Libros* Vicens Bolsillo, 5 vols. 4a reedicion (Barcelona: Vicens Vives, 1982), vol. 5, pp. 140-141; Payne, *Spanish Catholicism: An Historical Overview,* pp. 71-87, and Juan Sáez Marin, *Datos Sobre la Iglesia Espanola Contemporánea,* 1768-1868, Espana en 3 Tiempos (Madrid: Editora Nacional, [1975?]).

(12) فيما "سمحت" المادّة رقم (11) من دستور 1876 لأديان أخرى بأن تمارس، نصّت على أن "الكاثوليكية الرومانية هي دين الدولة" وأن "على الأمة أن تؤدّي مهمّة الحفاظ على العبادات الكاثوليكية وحماية رجال الدين".

(13) انظر: Payne, Ibid.; Frances Lannon, *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-1975* (Oxford [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University press, 1987); Manuel Tunon de Lara, La *Espana del Siglo XIX,* Ediciones de Balsillo; 312, 2 vols. (Barcelona: Editorial Laia, 1980); José Luis L. Aranguren, *Moral y Sociedad: Introduccion a la Moral Social Espanola del Siglo XIX,* Divulgacion Universitaria. Cuestiones Espanolas; 61 (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1974), and: Domingo Benavides Gomez: *El Fracaso Social del Cotolicismo Espanol: Arboleya - Martinez, 1870-1951,* prologe de J. M. Diez Alegria (Barcelona: Editorial Nova Terra, [1973]), and *Democracia y Cristianismo en la Espana de la Restauracion, 1875-1931,* Espana en 3 Tiempos (Madrid: Editora Nacional, [1978]).

(14) انظر: Yvonne Turin, *L'Education et l'école en Espagne de 1874 à 1902; libéralisme et tradition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1959); J. B. Trend, *The Origins of Modern Spain* (New York: Russell & Russell, 1965), and Eléna de la Souchère, *An Explanation of Spain,* translated from the French by Eleanor Ross Levieux (New-York: Random House, [1964]).

انظر أيضاً الأعمال التي ذكرت سابقاً لكل من لانون ولينز وأولمان وبرينان وهير.

(15) انظر: E. Allison Peers, *Spain, the Church and the Orders* (London: Eyre & Spottiswoode, 1939); Gabriel Jackson, *The Spanish Republic and the Civil War, 1931-1939)* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965); Richard Gunther and Roger A. Blough, "Religious Conflict and Consensus in Spain: A Tale of Two Constitutions," *World Affairs,* vol. 143, no. 4 (Spring 1981); Herbert Rutledge Southworth, *El Mito de la Cruzada de Franco; Critica Bibliográphica, Critica; 1* ([Paris]: Ruedo Ibérico, [1963]); Antonio Montero Moreno, *Historia de la Persecucion Religiosa en Espana, 1936-1939,* Bibliotica de Autores Cristianos; 204 (Madrid: Editorial Catolica, 1961); Burnett Bollotten, *The Spanish Revolution: The left and the Struggle for Power during the Civil War* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979); Hilari Raguer, *La Espada y la Cruz (La Iglesia; 1936-1939),* Serie la Guerra Civil. Mosaico de la Historia; 2 (Barcelona: Bruguera, 1977), and Julian Casanova [et al.], *El Pasado Oculto: Fascismo y Violencia en Aragon (1936-1939),* Historia (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1992).

(16) في ما يخصّ الكاثوليكية الوطنية في إسبانيا، انظر: Guy Hermet, *Les Catholiques dans*

l'Espagne franquiste, 2 vols. (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Science Politiques, 1980-1981); Rafael Abella, *Por el Imperio Hacia Dios: Crnica de una Posguerra (1939-1955),* Espejo de Espana; 45. Series la Espana de la Posguerra (Barcelona: Planeta, 1978); Juan Ma. Laboa, *El Integrismo, un Talante Limitado y Excluyente* (Madrid: Narcea, [1985?]); William Ebenstein, *Church and State in Franco Spain,* Research Monograph; no. 8 ([Princeton, NJ]: Princeton University, Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Center for International Studies, 1960); Norman B. Cooper, *Catholicism and the Franco Regime,* Sage Research Papers in the Social Sciences; ser. no. 90-0-19: Contemporary European Studies (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1975); Ramon Garriga, *El Cardenal Segura y el Nacional Catolicismo,* Espejo de Espana; 37 (Barcelona: Planeta, 1977), and Juan José Ruiz Rico, *El Papel Politico de la Iglesia Catolica en la Espana de Franco, 1936-1971,* Serie de Sociologia (Madrid: Tecnos, 1977).

وفي ما يتعلق بالسمة الفاشية لنظام فرانكو، انظر: Juan Linz, "Some Notes toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective," in: Walter Laqueur, ed., *Fascism: A Reader's Guide: Analyses, Interpretations, Bibliography* (London: Wildwood House, 1976), and Julian Casanova, "La Sombra del Franquismo: Ignorar la Historia y Huir del Pasado," in: Casanova [et al.], Ibid.

(17) انظر: Hermet, Ibid., vol. 1: *Les Acteurs du jeu politique;* Juan J. Linz, "An Authoritarian Regime: The Case of Spain," in: E. Allardt and Y. Littunen, eds., *Cleavages, Ideologies and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology,* Transactions of the Westermark Society; vol. 10 (Helsinki: Academic Bookstore, 1964); Rafael Gomez Pérez, *Politica y Religion en el Régimen de Franco,* Testimonio de Actualidad; 28 (Barcelona: Dopesa, 1976); B. Oltra and A. de Miguel, "Bonapartismo y Catolicismo: Una Hipotesis Sobre los Origenes Ideologicos del Franquismo," *Revista de Sociologia,* vol. 8 (1978); José Casanova, *The Opus Dei and the Modernization of Spain* ([Cambridge, MA]: Cambridge University Press, Forthcoming); Jesus Ynfante, *La Prodigiosa Aventura del Opus Dei; Génesis y Desarollo de la Santa Mafia* ([Paris]: Ruedo Ibérico, [1970]); A. Sáez Alba, *La Asociacion Catolica Nacional de Propagandistas y el Caso de El Correo de Andaluca,* La Otra Cosa Nostra (Paris: Ruedo Ibérico, [1974]), and Daniel Artigures, *L'Opus Dei en Espana, 1928-1962, Su Evolucion Ideologica y Politica de los Origenes al Intento de Dominio,* [2nd ed.] ([Paris]: Ruedo Iberico, 1971).

(18) انظر: Francisco Franco Bahamonde: *Palabras del Caudillo, 19 Abril 1937-7 Diciembre 1942* (Madrid: Editora Nacional, 1943); *Discursos y Mensajes del Jefe del Estado, 1955-1959* (Madrid: Editora Nacional, 1960), and *Pensamiento Politico de Franco: Antologia,* prologo de José Solés Riuz; Sistematizacion de textos y preámbulo de Augustin del Rio Cisneros, 2 vols. (Madrid: Ediciones del Movimiento, 1975); J. Boor (Franco), *Masoneria,* (Madrid: [s. n.], 1952); Luis Carrero Blanco, *Discursos y Escritos, 1943-1973* ([Madrid, I. E. P., 1974?]), and Luis Carrero Blanco: *Spain and the World* (Madrid: Publicaciones Espanolas, 1954), and *Las Modernas Torres de Babel* (Madrid: Ediciones Idea, 1956).

(19) José Casanova, "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy," *Social Research,* vol. 50, no. 4, (Winter 1983), and Francisco Gil Delgado, *Conflicto Iglesia-Estado,* prologo por el cardenal Bueno Monreal (Madrid: Sedmay Ediciones, 1975).

(20) في ما يخصّ "نمط العضوانيّة الثورية" وإسبانيا، انظر: Martin, *A General Theory of Secularization,* pp. 244-278.

(21) انظر: Aurelio L. Orensanz, *Religiosidad Popular Espanola, 1940-1965, Espana en 3 Tiempos* (Madrid: Editora Nacional, [1974]).

(22) انظر: José Luis L. Aranguren: *Catolicismo y Protestantismo Como Formas de Existencia* (Madrid: Revista de Occidente, [1952]); *Catolicismo, Dia Tras Dia. Ensayos*, 2nd ed. (Barcelona: Noguer, 1956), and *Contralectura del Catolicismo*, Coleccion Ensayo; 1 (Barcelona: Planeta, 1978); Pedro Lain Entralgo, *El Cristiano en el Mundo* (Madrid: Propaganda Popular Catolica, 1961), and Federico Sopena, *Defensa de una Generacion, Cuadernos Taurus; 101* ([Madrid: Taurus Ediciones, 1970]).

(23) P. Llabres i Martorell, "Cursets de Cristiandat: Un Moviment Apostolic Mallorqui pels Quatre Vents del mon," *Questions de Vida Cristiana:* vols.75-76 (1975), and José Casanova, "The First Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement-Organization," *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 6 (1982), and *The Opus Dei and the Modernization of Spain.*

(24) انظر: José Castano Colomar, *La JOC en Espana (1946-1970)*, El Peso de los Dias; 4 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978), and Hermet, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste.*

(25) José Casanova, "The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain," *Social Science Information*, vol. 22, no. 1 (1983).

(26) Javier Tusell, *La Oposicion Democratica al Franquismo, 1939-1962*, Espejo de Espana; 31 (Barcelona: Planeta, 1977); Gonzalo Fernandez de la Mora, *El Crepusculo de las Ideologias, 4 ed. ampliada* (Buenos Aires: Editorial Andina, [1970]), and Laureano Lopez Rodo: *Politica y Desarrollo*, Iniciacion Politica, [3rd ed.] ([Madrid]: Aguilar, [1971]), and "Prologo," in: W. W. Rostow, *Politica y Etapas de Crecimiento* (Barcelona: Dopesa, 1972).

(27) Javier Angulo Uribarri, *Documentos Socio-politicos de Obispos Espanoles (1968-1972)* (Madrid: Propaganda Popular Catolica, 1972).

(28) Alfonso Comin, *Espana? Pais de Mision?* (Barcelona: Salvaterra, 1966); Rogelio Duocastella [et al.], *Análisis Sociologico del Catolicismo Espanol* (Barcelona: Editorial Nova Terra, [1967]), and Fundacion Foessa, *Informe Sociologico Sobre la Situacion Social de Espana* ([Madrid]: Euramérica, 1970).

(29) Pierre Jobit, Mgr., *L'Eglise d'Espagne á l'heure du concile*, christianisme contemporain (Paris: Editions Spes, 1965).

(30) Javier Tusell, *Historia de la Democracia Cristiana en Espana*, Coleccion I. T. S., 2 vols. (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1974); Manuel Fernández Areal: *La Politica Catolica en Espana*, Problemas Contemporaneos ([Barcelona]: Dopesa, [1970]), and *La Libertad de Prensa en Espana, 1938-1971*, Cuadernos para el Diálogo; no. 11. Serie Cuestiones Espanolas (Madrid: Editorial Cuadernos para el Dialogo, 1971), and Rafael Gomez Pérez, *Conciencia Cristiana y Conflictos Politicos*, Documento Periodistico; v. 35 ([Barcelona]: Dopesa, [1972]).

(31) انظر على سبيل المثال المجلات التالية: *Ecclesia; Vida Nueva*, and *Razon y Fe.*

(32) يصوّر علم الإناسة الوصفي لقرى إسبانيا في تلك الفترة تصويراً دقيقاً، الصدام بين الكهنة المتدينين الشّبان والكاثوليكية التقليدية لإسبانيا الريفية. انظر: William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish* Valley, Studies in Social Discontinuity (New York: Seminar Press, 1972); Joseph Aceves, *Social Change in a Spanish Village*, Schenkman Series on Socio-economic Change (Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., [1970]); Richard A. Barrett, *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*, Case Studies in Cultural Anthropology (New York: Holt, Rinehart & Winston, [1974]), and Carmelo Lison-Tolosana, *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town* (Oxford: Oxford University Press, 1966).

(33) انظر: Lannon, *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-*

1975, pp. 89-115; Payne, Spanish *Catolicism: An Historical Overview*, pp. 225 sqq.; Victor Pérez Diaz, *El Retorno de la Sociedad Civil: Repuestas Sociales a la Transicion Politica, la Crisis Economica y los Cambios Culturales de Espana, 1975-1985*, Coleccion Tablero (Madrid: Instituto de Estudios Economicos, 1987), chap. 15, and Enrique Miret Magdalena, *Los Nuevos Catolicos* (Barcelona: Editorial Nova Terra, [1966]).

José M. Martin Patino, "La Iglesia en la Sociedad Espanola," in: J. Linz [et al.], *Espana: Un Presente Para el Futuro*, Coleccion Tablero, 2 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Economicos, 1984), vol. 1: *la Sociedad*, and Ruiz Rico, *El Papel Politico de la Iglesia Catolica en la Espana de Franco, 1936-1971*, pp. 189 and 213. (34)

J. L. Martin Descalzo, *Tarancon, el Cardenal del Cambio*, Documento; 85 (Barcelona: Planeta, 1982). (35)

Ruiz Rico, Ibid., p. 236. (36)

Alfonso Comin, *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*, laia Paperback; 29 (Barcelona: Laia, 1977). (37)

José María Maravall, *Dictatorship and Political Dissent: Workers and Students in Franco's Spain*, Tavistock Studies in Sociology (London: Tavistock, 1978). (38)

Juan J. Linz, "Religion and Politics in Spain: From Conflict to Consensus above Cleavage," *Social Compass*, vol. 27, nos. 2-3 (1980), and Rafael del Aguila Tejerina and Ricardo Montoro, *El Discurso Politico de la Transicion Espanola*, Coleccion Monografias; 74 (Madrid: Centro de Investigaciones Sociologicas; Siglo XXI de Espana, 1984). (39)

Antonio Hernández Gil, *El Cambio Politico Espanol y la Constitucion*, Coleccion Textos; 69 (Barcelona: Planeta, 1982); Emilio Attard, *La Constitucion por Dentro* (Barcelona: Planeta, 1983), and Joquin Ruiz Giménez, "El Papel del Consenso en la Constitucion del Estado Democratico," *Sistema*, vols. 38-39 (1980). (40)

كان الباسك القوميون، القوة السياسية المهمة الوحيدة التي اختارت عدم المشاركة في صياغة الدستور.

Gunther and Blough, "Religious Conflict and Consensus in Spain: A Tale of Two Constitutions". (41)

(42) لمحاولة إعادة تفكير قيّمة في هذه المسائل اللاهوتيّة والمنهجيّة، انظر: Olegario González de Cardenal, *Espana por Pensar: Ciudadania Hispanica y Confesion Catolica*, Acta Salmanticensia. Filosofia y Letras; 155 (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1984).

في حالة إسبانيا، لا تأتي المنافسة المذهبية الكاثوليكية من الأديان الأخرى بل من التطلّعات العلمانية التي تحتّل مكان الأديان التقليدية بالنسبة للكثير من الإسبان.

Centro de Investigaciones Sociologicas [C.I.S.], "Iglesia, Religion y Politica," *Revista Espanola de Investigaciones Sociologicas*, no. 27 (July-September 1984). (43)

J. J. Toharia, *Los Jovenes y la Religion* (Madrid: Fundacion Santa Maria, 1985). (44)

Martin Patino, "La Iglesia en la sociedad Espanola," pp. 202 sqq. (45)

Pérez Diaz, *El Retorno de la Sociedad Civil: Repuestas Sociales a la Transicion Politica, la Crisis Economica y los Cambios Cultureles de Espana, 1975-1985*, p. 457. (46)

(47) المصدر نفسه، ص 459.

(48) المصدر نفسه، ص 460.

El País (Edición Internacional, Madrid), 30/9/1991, pp. 16-17. (49)

الفصل الرابع

بولندا: من كنيسة الأمّة إلى المجتمع المدني

كما كان الوضع في إسبانيا، كذلك أدت الظروف الحدودية في بولندا إلى تحديد مبكر للهويّة الدينيّة والوطنية. وقد جرى الحفاظ على هذه الهويّة وتقويتها بواسطة تطوّرات متتالية[1]، واتخذت الكاثوليكيّة البولندية موقفاً طليعياً في دعم التوسّع الكاثوليكي أو في الدفاع الكاثوليكي ضدّ الديانات الأخرى في أوروبا الشرقية أو درء خطر الأشكال المختلفة من الوثنية، الأرثوذكسية، الإسلام، البروتستانتية وأخيراً الشيوعية الملحدة. وقد أعطى ذلك الكاثوليكيّة البولندية ميزتها "الدفاعية" الخاصة.

ولكن على غرار إسبانيا في القرون الوسطى، حيث كانت الديانات الإبراهيميّة الثلاث قادرة على خلق أنماط للتعايش الديني وتلاقي الحضارات المبدع، خلقت الحركة البولندية (Polonia Siempre Fidelis) جواً لاختيارات فريدة من نوعها في التسامح الديني. لكن العامل الحاسم في اعتماد الخيار العدائي أو الخيار الحاسم كان في تماهي الكنيسة مع الدولة. وفي الواقع، إن فشل بولندا في إنشاء دولة مركزيّة حديثة وسبّاقة، ربما كان أهمّ عامل يفسّر هذا التباعد بين تطوّرات الإسبان الكاثوليك والبولنديّين. وكانت السزلشتا Szlachta وهي ديمقراطية الفيديراليين أو "دولة النبلاء" هي التي قضت على الاستبداد المركزي. وأصبحت بولندا الحديثة المكان المناسب لمحاربة أشكال الإيمان المختلفة التي تولّد الحروب الدينية في أوروبا.

وبالرغم من الثورة المضادة التي عادت وأكّدت على الهيمنة الكاثوليكيّة على الثقافة البولندية، فإن الحرب مع السويد قد أيقظت ردّة فعل قوية ضدّ البروتستانتية، ولكن بولندا بقيت تشكّل المثل الأعلى في التسامح[2].

وكانت بولندا الكاثوليكية على غرار إيرلندا الكاثوليكيّة نموذجاً عن الدولة الكاثوليكيّة، حيث أخذت، في غياب الدمج النموذجي بين الاستبداد القيصربابوية، تبتعد عما دعاه دافيد مارتن "نمط العلمنة الفرنسية - اللاتينية"[3] وفي الحالتين، كان الدين قوياً ويشكّل حافز المقاومة عند الفاتحين.

ولقد أصبح من الممكن تحديد هوية الكنيسة والدولة، فيما كانت الكنيسة الكاثوليكية هي المؤسسة الوحيدة القادرة على اجتياز الفواصل بين بروسيا، روسيا وبولندا النمساوية. وخلال القرن التاسع عشر، اندمجت الكاثوليكية والوطنية الرومنسية والسلافية الميسيانية في ديانة مدنية بولندية جديدة. والجدير بالذكر أنه في البداية بقيت هذه العملية محصورة أولاً بالطبقة الأرستقراطية وأهل الفكر، ولكن في العام 1870، جاءت نظرية بسمارك حول "الكفاح الثقافي" (Bismarck's KulturKampf) لتطرح موضوع الهوية الدينية واللغوية عند الفلاحين البولنديين مما دفع هذه المجموعة إلى النضال من أجل القضيّة الوطنية[4].

وبشكل لافت للنظر، حصل هذا الدمج الوطني البولندي مع الهويات الكاثوليكية في وجه سياسات فاتيكانية رجعية كانت تدعم باستمرار الملكيّات المحافظة وتدين الثورات البولندية. ولكن ما عوّض عن تخلي الفاتيكان عنها، كان تكريس الإكليروس الشعبي الراديكالي وحكمة بعض الزعماء وظهور شكل بولندي جديد من "الكاثوليكيّة الاشتراكية" في نهاية القرن التاسع عشر. وكان ظهور التعاونيات والطبقات الاجتماعية والمواقف الإيديولوجية والمجموعات السياسية متأثراً بالمسألة الوطنية. وحاولت بولندا القرن التاسع عشر أن تتفادى أنماط النزاعات النموذجية بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الليبرالية العلمانية، وبين الكنيسة والمفكرين العلمانيين المتحوّلين ضد الإكليروس. وكان الوضع مشابهاً في العلاقة بين الكنيسة وحركة العمال الاشتراكية التي تحوّلت أولاً إلى حركة ضدّ الإكليروس ومن ثم إلى حركة جهاد ملحدة. ومن الواضح أن العلاقة بين التربية، والصناعة، والبروليتاريا والعلمنة، لم تحرز تقدماً في بولندا بل ضعفت بشكل قوي وملحوظ[5]. ومن نتائج ذلك أنه عندما انتهت المرحلة الأولى من التصنيع، كانت أغلبية الدولة ورؤوس الأموال بأيدٍ غريبة.

وهكذا لا يمكن اعتبار أن الكنيسة شرعت هيمنة الدولة أو الاستغلال الرأسمالي. وبجميع الأحوال أدت كافة الظروف إلى تخلي الجيل الأوّل من العمّال البولنديين عن مسيحيّته أو عن وطنيّته بدرجات متفاوتة من مكان إلى آخر.

وعلى العكس، كان هنالك دمج مستمر للهوية الدينية والوطنية والاجتماعية نتج عنه الاستقلال البولندي ونهاية "الاستثنائيّة" البولندية.

أولاً: استقلال بولندا ونهاية "الاستثنائية" البولندية

ومع قيام الدولة البولندية المستقلة بعد الحرب العالمية الأولى، بدأت الوحدة الوطنية والعدائية ضدّ الغرباء تتلاشى. وعندها بدأت تظهر الانشقاقات المعروفة بين

الطبقات والأحزاب والإيديولوجيات بينما شرعت شوفينية كل نزعة قومية في السلطة تظهر حقيقتها البشعة من خلال إساءة معاملة الأقليات اليهودية والأوكرانية. كما بدأت الوحدة بين الكنيسة والدولة تتلاشى وظهرت انشقاقات أكثر راديكالية بين السلطة المحافظة والإكليروس الشعبي الأكثر جذرية.

أضف إلى ذلك أن الكنيسة لم تتشارك السلطة مع الدولة، وغالباً ما وجدت نفسها في خلاف مع الدولة البولندية. وقد ساعد ميلها نحو حركة رومان دماوسكي الوطنية (Dmowski's nationlist endejca) في إبعاد الأحزاب السياسية الأخرى وفي مخاصمة الأقليات الدينية الوطنية الأخرى.

كذلك، بدأت حركة مناهضة للإكليروس بالظهور. إلا أنها استناداً إلى المعايير اللاتينية كانت تعتبر خفيفة. وقد ظهرت هذه الحركة من خلال الشجارات بين الدولة البولندية غير المذهبية والكنيسة التي تمثّلت رمزياً في العداء بين المارشال بيلودسكي والمتروبوليت سابيها، كما ظهرت ضمن فرق كبيرة من أهل الفكر كان جامعها المشترك نقد التنوير والنقد الوضعي والماركسي للدين. وربّما تمثّلت هذه الحركة المناهضة للإكليروس بالمدارس البولندية الصغيرة المعروفة حيث يدرس علم اجتماع الدين.

كذلك ظهرت هذه الحركة، كما كان متوقعاً، ضمن اليسار الاشتراكي وضمن حركة الفلاحين التي يرأسها وينستي ويتوس[6]. ولو استمرّت هذه النزعات لكانت ربما وضعت حداً للاستثنائية البولندية. ولكنها لم تستمر بسبب وقوع الحرب العالمية الثانية، وبسبب الخبرة المتجددة للانقسام والاحتلال والمقاومة التاريخية الموحّدة. ومرة أخرى ساهمت المحنة الكبيرة في دعم التضامن الوطني ووجدت الكنيسة البولندية نفسها، من جديد، على هامش الأمة، تعاني من القمع النازي وتدعم الجماعات السريّة دعماً مادياً وروحياً. وسرعان ما زال أي تذمر يحمله الشعب البولندي ضد كنيسته.

ثانياً: الأمّة الكاثوليكية ضدّ الدولة الشيوعيّة

إنّ جميع محاولات السلطات الشيوعية لفصل الترابط بين الكنيسة الكاثوليكية والأمّة البولندية باءت بالفشل. وفي الحقيقة كانت جميع الظروف ضدّ السلطة، وكان احترام الكنيسة في ذروته، وبات ارتباطها بالشعب أقوى نتيجة لإبادة اليهودية البولندية والمستوطنات البولندية - الأوكرانية الضخمة وإعادة رسم الحدود البولندية، وبدا أكثرية سكان بولندا بعد الحرب العالمية الثانية، ظاهرياً على الأقل، وللمرة الأولى في تاريخ بولندا الحديث، كاثوليكيين متجانسين[7]. من جهة

أخرى، لم يكن احترام الشيوعيين البولنديين كبيراً، كما أن حلّ ستالين للحزب الشيوعي لم يساعد أبداً. وكان البديل، وهو حزب العمال البولندي، على غرار السلطة موسوماً بالخطيئة الأصلية، "خطيئة الحَبَل الأجنبي"[8].

إلا أنه كان يمكن للسلطة أن تعتمد على الرغبة في نسيان الماضي، والتقبّل العام للإصلاحات الاجتماعية الراديكالية[9]. والأهم من ذلك، أنه كان يمكن للنظام أن يعتمد على السلطة، بما لديها من قدرة على الإكراه، والتحريض، والتأثير.

صحيح أن هدف النظام في بلوغ السلطة الكاملة لم يتحقق مرة أخرى بسبب مقاومة الكنيسة التي كانت ترغب من جهة في الاعتراف بالنظام لتعطي ما لقيصر لقيصر، وأيضاً لتمنح دعمها وشرعيّتها لمصلحة الشعب ومتطلبات الماكجا ستانو (Macja stanu) البولندية - وهذا ما كان يطلبه الكاردينال ويزنسكي باستمرار. ولكن الكنيسة كانت، من جهة أخرى، تبدي عزماً عنيداً على رفض تدخل الدولة فيما اعتبرته مُلْكاً لله، وهو السيطرة على موضوع العبادة وعلى العالم الديني. وقد تضارب هذا الموقف المتماسك مع انعدام التناغم في سياسات الدولة تجاه الكنيسة، إذ كانت استراتيجياتها تتأثر باعتبارات تكتيكية بحتة[10].

وكان هدف النظام الأوّل والأخير واضحاً، ولم يتوقف عن التصريح عنه: وهو إزالة الكنيسة والدين من الحياة البولندية. ولكنه كان من المفهوم أيضاً، أن هذا الهدف كان بعيد المنال، وأن تحقيقه ليس بهذه السهولة. وكانت جميع استراتيجيات العلمنة الإجبارية الآتية من الأعلى والتي طُبّقت بنجاح في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية، قد تمّ تجريبها سابقاً في بولندا ولو بنجاح قليل[11].

وباءت بالفشل جميع محاولات التحييد والسيطرة من خلال دمج الكنيسة بالدولة رسمياً. وخلافاً للكنيسة الأرثوذكسية، برهنت الكنيسة الكاثوليكية نسبياً عن مناعة ضدّ الاشتراكية القيصروبابوية. فقد فشلت جميع المحاولات لشقّ الكنيسة أو التخفيف من نفوذها[12]، ونذكر من هذه المحاولات: خلق "الكهنة الوطنيين" أو "الكاثوليك التقدّميين" أو دعم الكنيسة الكاثوليكية الوطنية البولندية المنشقة، أو محاولة التعاطي مباشرة مع الفاتيكان وتخطّي السلطة البولندية.

كما فشلت استراتيجية الإكراه، ولم ينجح القمع في أن يرعب الأمة بكاملها، بل كان القمع الممارس على بعض الأساقفة أو الكهنة أو الرهبان يجعل منهم شهداءَ أو أبطالاً، بالإضافة إلى تهليل شعبي أدّى إلى إطلاق سراح الكاردينال ويزنسكي[13].

ولم تنجح الاشتراكية في التكيّف، وفشلت محاولة تأسيس ديانة مدنية جديدة

وخلق "الإنسان الاشتراكي" فشلاً تاماً، في بولندا وباقي دول أوروبا الشرقية. وبالرغم من سيطرة الدولة على التربية ووسائل الإعلام الرسمية، استطاعت الكنيسة والعائلة البولندية أن تقفا في وجه الاشتراكية وأن تدافعا عن حقّ البولنديين في التربية الدينية. وأدّت المحاولات لإعادة كتابة التاريخ البولندي وتصوير الكنيسة على أنها عدوّة للأمّة وللشعب إلى ردات فعل سلبية[14]. وفقدت الدعاية الرسمية مصداقيتها، وأصبحت الكنيسة الوصيّة المدلّلة على تاريخ الشعب البولندي وثقافته وتقاليده وذكرياته[15]. كما فشلت محاولة تهميش الكنيسة ووضعها في إطار ديني خاص، لأن الكنيسة والدولة لم تقبلا بأية حدود[16]. ولم يكن من الممكن التوفيق بين المبادئ الكاثوليكية والتقاليد البولندية وإيجاد تصوّر للدين منبثق من البورجوازية البروتستانتية ومحصور بالعلاقة الخاصة غير المباشرة بين الضمير الشخصي والله أو منمّق في أحسن الأحوال بتصوّر أرثوذكسي للطقوس الاحتفالية وروحية محصورة بالأماكن المقدّسة. كما أنّ الاشتراكية السوفياتية لم تتقبّل فكرة وجود جسم مستقل للمناهضين للاشتراكية يعبّرون فيه عن مبادئهم وأفكارهم المعارضة للنظام. وأدّى هذا التعدّد في الأجسام إلى تعدد في المعتقدات والمبادئ ممّا جعل إمكانية التوفيق مع "دور الحزب الرئيسي" غير ممكنة. كما فشل العلمانيّون العاملون من خلال التطوير الاقتصادي في تحقيق النتائج المرجوّة. ولم تتحقّق آمال العهد الغيركي، في أن يكون تأثير الاقتصاد المطبّق في بولندا والمأخوذ عن الغرب شكلاً ومضموناً، تأثيراً علمانياً[17]. وصحيح أن نموذج التطور الاقتصادي فشل أيضاً، ولكنه كان من الواضح أيضاً أن تقدّم العلمنة كان غامضاً في أحسن الأحوال.

وكان علماء الدين الاجتماعي الماركسيون يجمعون الدلائل التي تظهر نجاح قوانين العلمنة في بولندا[18]. ولكن في نهاية العهد الغيركي، كانت هذه الدلائل تميل أكثر إلى سيرورة متحفّظة لإلغاء العلمنة[19]. وتمّ تسجيل ارتفاع كبير في عدد الأساقفة والكهنة والرهبان وما إليهم، بالمقارنة مع الفترة السابقة للنظام الشيوعي بالإضافة إلى ارتفاع متزايد في عدد الرعايا والكنائس والمنشورات الكاثوليكية. وكانت الدلائل التي تشير إلى نسبة الإيمان بين الشعب تظهر ارتفاعاً خاصة عند الشبّان. وكانت الأرقام حول ممارسة الدين مذهلة، وكان الجميع يشاركون في الاحتفالات الدينية، مؤمنين وغير مؤمنين، تعبيراً عن معارضتهم للنظام.

ومن الواضح أن الكنيسة فازت في حرب العلمنة، وفي المعارك الأساسية. ففي كلّ مرّة تواجهت فيها الكنيسة الكاثوليكية مع النظام الشيوعي حول موضوع معيّن، مثل السيطرة على التربية الدينية، أو على التعيينات الإكليريكية، وحتى

على المراجعات التشريعية، كان النظام ينسحب لمصلحة الكنيسة، مما كان يزيد من هيبتها واحترامها.

ولا شكّ في أن الكاردينال ويزنسكي كان المسؤول المباشر عن هذا الانتصار. وكان العرف التاريخي في بولندا ينصّ على أنّه في حال حدوث أي فراغ ملكي، يستلم كبير الأساقفة بالمناوبة، كحاكم فعلي أو رمزي. وقد خدم الكاردينال ويزنسكي في هذا المركز بالمناوبة كأي كبير أساقفة في تاريخ بولندا. وفي عظته التي ألقاها في كاتدرائية وارسو بتاريخ 7 شباط/فبراير 1974 تحدّث عن العلاقات بين الكنيسة والأمّة والدولة في بولندا، كما شرح أسباب انتصار الكنيسة وتفوّق علاقة الكنيسة بالأمة على علاقة الكنيسة بالدولة.

ومنذ البداية، كان التعاون بين الكنيسة والأمّة تعاوناً حقيقياً وفي أكثر الأحيان مع الدولة أيضاً.

وبطبيعة الحال كانت الروابط النامية بين الكنيسة والأمة أمراً مختلفاً عن التعاون بين الكنيسة والدولة. فالأمّة هي ظاهرة دائمة كالعائلة التي ولدت الأمّة منها. والبرهان على ذلك أنّ الأمّة قاومت الاضطهادات وناضلت دفاعاً عن استقلاليّتها، وعاشت على هامش ثقافات ولغات ومعتقدات مختلفة وبقيت مع ذلك إلى أيامنا هذه. والكنيسة التي ساندت الأمّة ومنعت تفكّكها، ساعدت على بقائها حيّة.

ومرّت لحظات، كانت تقع فيها الدولة في حالة صمت تام، ووحدها كنيسة المسيح كانت تتكلّم بحريّة. ولم تتوقف الكنيسة عن التعبير عن رأيها، حتى في أوقات الانقسام وصمت الدولة، ولم تتوقف الكنيسة عن العمل، حتى في أصعب الأوقات. ومن الواجب إدراك هذا الأمر عند التحدّث عن إقامة علاقات صحيحة بين الكنيسة والأمّة وبين الدولة والكنيسة في وطننا هذا[20].

وقد تمّ تشكيل بنية المعتقدات والممارسة للكاثوليكية البولندية خلال الفترة المضادة للإصلاح، ولم تتغيّر فعلياً إلى أيامنا هذه[21]. ومن أهمّ ميزات هذه البنية ما يلي:

- الطقوس البولندية ذات الطابع الاحتفالي المقدّس: الحجّ، الزيّاح، مسرحية الآلام[22].
- مركزيّة بنيوية لسلطة الكنيسة، يرأسها كبير الأساقفة مجسداً دوره المزدوج كرئيس للكنيسة البولندية وكحاكم مناوب، مما يرمز إلى وحدة الكنيسة والأمّة[23].
- مناصب الإكليروس البارزة، إذ يتمتّعون بقدر من النفوذ والسلطة لا مثيل له في

العالم الكاثوليكي، ويعملون ككهنوت وكوسطاء أسرار بين المقدس والدنيوي، وبين الله والشعب البولندي، كما يعملون كوسطاء وممثّلين وقادة للمجتمع في الأمور الاجتماعية[24].

- العبادة المريمية، وأهم عبادتين في بولندا زستوشوا وكالواريا، وبشكل خاص سيّدة زستوشوا في جاسنا غورا التي تمثّل المزار الوطني للكاثوليكيّة البولندية والحصن الرمزي ضد الاعتداءات الخارجية. وارتبطت أيقونة "المادونا (العذراء) السوداء" سنين عديدة بالذكريات التاريخية حول الآلام الوطنية والمقاومة والانتصار الأخير.

وتحوّلت سيدة زستوشوا إلى رمز وطني هائل للمقاومة الوطنية والكاثوليكية ضدّ النظام الشيوعي، خاصة عندما حشد الكاردينال ويزنسكي لدى خروجه من السجن الكنيسة والأمّة لتنفيذ البرنامج المريمي الذي كان قد وضعه سابقاً. وكان يهدف إلى: تجديد ولاء الأمّة "لملكة بولندا" عام 1956، في الذكرى 300 للملك جون كازيميرز؛ النذور السنوية لنوفينا العظيمة، التي بلغت أوجها في احتفالات الألفية عام 1966؛ وخلال إقامة الزياح السنوي لأيقونة المادونا السوداء في سائر مدن بولندا التي أدّت إلى الاحتفال المئوي التاسع لاستشهاد القديس ستانيسلو عام 1979.

وفشلت محاولة السلطة وقف هذه التظاهرات الدينية وإضعافها بتنظيم تظاهرات علمانية بالمقابل. ومرّة أخرى تغلّبت قوّة الكنيسة في حشد الأمّة على قوة النظام التوتاليتاري. وكان البرنامج المريمي كافياً لأن يبقي الشعب الكاثوليكي محتشداً حول المسائل الدينية أكثر من عشرين سنة.

كما أنّه ربط بشكل رمزي التاريخ المقدس بالتاريخ العلماني في بولندا، ودمج الكنيسة بالأمّة وقرب العلاقة المعقّدة بين الكنيسة والأمّة من جهة والدولة من جهة ثانية. إنّ هذا البرنامج يظهر في الحقيقة قوّة الإيمان والطقوس الدينية لخدمة قضية الاندماج الوطني من خلال إعادة خلق روابط التضامن الوطني.

ثالثاً: الخلاف بين الكنيسة والدولة

يجري تحليل العلاقات الخلافية بين الكنيسة والدولة في بولندا الاشتراكية من منطلق علاقات وساطية كمراحل من المواجهة والتحسّن والتأقلم والوساطة وغيرها[25]، وأرغب في معالجة الموضوع بطريقة مختلفة وأعرض هذه العلاقات من منطلق مبادئ المقاومة التي جسدتها تحركات الكنيسة.

وأعتقد أن من الممكن التمييز بين ثلاثة مبادئ للمقاومة تطابق بشكل عام

ثلاث مراحل مختلفة من علاقات الكنيسة والدولة، وهي: مبدأ المقاومة الدينية، ومبدأ المقاومة الوطنية، ومبدأ المقاومة المدنية.

1 - مبدأ المقاومة الدينية

من العام 1948 حتى العام 1956، حاربت الكنيسة من أجل بقائها مؤسسة دينيّة مستقلّة. وكان من الطبيعي أن تتغلّب الاهتمامات الشخصية على أي اهتمام آخر. إلاّ أنّه تمّ تجاوز هذه الاهتمامات حين تحوّل الصراع إلى صراع من أجل الحرية الدينية وإلى مبدأ مفرط في كونيّته، ضدّ الميول التوتاليتارية لدولة ملحدة وثيوقراطية تهدف إلى فرض ديانتها العلمانية على الأفراد[26]. وقد شكّل "أكتوبر البولندي"، عندما ثار العمال البولنديون يطالبون "بالخبز وبالله"، نقطة التحوّل في هذه المرحلة، فقد أحرزت الكنيسة الاعتراف والحق في الوجود المستقل مقابل دعمها لوزارة الغومولكا المحصنة. ولكن الصراع ضدّ ميول الدولة التوتاليتارية كان يتجدّد باستمرار بعد العام 1956، إذ أقرّت الدولة بأنها لن تقدم تنازلات إلا في أوقات الضعف عندما تحتاج إلى دعم الكنيسة ولكنّها غير مستعدّة لمأسسة أي تنازل بشكل دائم.

2 - مبدأ المقاومة الوطنيّة

بعد أن أكّدت على بقائها كمؤسسة، عملت الكنيسة على دورها التقليدي حارساً للأمّة بحيث يمكنها أن تستخدم هذه الاستقلالية للدفاع عن الأمّة. وأصبح منبر الوعظ، وغرفة التدريس، والحلقات الدراسية، والرسائل الرعوية، والجامعات الكاثوليكية، والصحافة الكاثوليكية أماكن مستقلة ذاتياً حيث يمكن المحافظة على الهوية الوطنية الجماعية وعلى التقاليد والقيم في الثقافة البولندية ونقلها. ولكن نشاطات الكنيسة لم تنحصر في هذا الشكل من "العمل العضوي" في أوقات الانقسام والاحتلال الأجنبي. فمنذ البداية لعبت الكنيسة دوراً فعالاً في ضمّ الأراضي الغربية إلى بولندا بالرغم من تردّد الفاتيكان في الاعتراف بالحدود البولندية - الألمانية. وسرعان ما بدأت الكنيسة تتحدّى الدولة مباشرة وتذكرها باستمرار أن الدفاع عن السيادة الوطنية هو واجب الدولة الأوّل والأخير تجاه الأمّة. وكان ذلك يعني ضمناً أن الدولة كانت تنتهك أو تهمل واجبها الوطني وذلك أيضاً هو السبب في عدم شرعيّتها. وكانت سلسلة الاتهامات والاتهامات المضادة انعكاساً للصراع الذي تورّطت فيه الكنيسة والدولة من أجل السيطرة على أفكار البولنديين وقناعاتهم. واتّهمت الدولة الكنيسة بأنها حاولت الاستيلاء على

مهمّات رئيسية للدولة إذ حاولت أن تمثّل الأمّة خارجياً (في الخلاف حول رسالة الأسقف البولندي للمصالحة الموجهة إلى الأساقفة الألمان) وداخلياً في (الخلاف حول احتفالات 1966 الألفية). وقد رجح البولنديون الكفة لمصلحة الكنيسة عندما تدفّقت حشود غفيرة إلى احتفالات ألفية المسيحية البولندية بدلاً من الاحتفالات المنافسة بألفية جماعة الدولة البولندية.

3 - مبدأ المقاومة المدنية

بعد أن ثبّتت الكنيسة حقها في الدفاع عن الحقوق الدينية والوطنية، بدأت توسّع حمايتها إلى نطاقات مختلفة من حقوق الإنسان والحقوق المدنية وحقوق العمّال. وفي البداية، كان يجري الدفاع عن هذه الحقوق على أنها مرتبطة بحقوق الأمّة، كما لو كان ذلك تلميحاً إلى أن الحقوق المدنية تندرج في الحقوق الوطنية أو على الأقل، كما لو أن واجب الكنيسة البولندية في حماية الحقوق الإنسانية والمدنية ينبثق من دورها كحارس للأمة. إلا أن الكنيسة بدأت تدريجياً تستخدم لغة جديدة في الحديث عن الحقوق الشاملة، بكونها مستقلة عن أية تقاليد دينية أو وطنية معيّنة. بالإضافة إلى ذلك، فإن حقوق وواجبات الكنيسة البولندية للدفاع عن هذه الحقوق لم تعد محصورة بالطابع الوطني للكنيسة الكاثوليكية بل بالرسالة الشاملة لكنيسة المسيح.

إنّ العامل الذي سرّع في إطلاق الكنيسة البولندية بهذا الاتجاه هو على الأرجح "ديسمبر البولندي"، الذي عزّز المثال النموذجي لارتفاع أسعار المواد الغذائية واحتجاجات العمّال والتغيّرات في قيادة الحزب[27].

وكانت رسالة 29 ديسمبر 1970 الرعوية، الموجّهة إلى "جميع إخواننا في الوطن الأم" تشبه البيان الوثائقي وقد ازداد انتشار بيانات الكنيسة العامة منذ ذلك الوقت.

وأظهرت الأحداث الأخيرة أن حقّ الأمّة في الوجود والاستقلال يجب أن يتضمّن الحقوق التالية: حرية الضمير، حرية الحياة الدينية.... حرية النشاطات الثقافية، العدالة العامة....، الصدق في الحياة الاجتماعية، المعلومات الصحيحة وحرية التعبير...، الأوضاع المادية، عدم استغلال المواطنين، عدم التعرض لأي إصابة أو قمع. وتعتبر السلطات المركزية وإدارة الدولة مسؤولة عن تأمين هذه الحقوق كما يترتبّ على جميع المواطنين المشاركة في هذه المسؤولية[28].

وتجسّد نداء الكنيسة للمسؤولية المدنية الذي تجسد عام 1976 بردّة الفعل العامة ضدّ التعديلات المعلن عنها على الدستور. وبدا من الواضح، أن السلطات

فشلت في تأمين هذه الحقوق وبأنها تخطّط لتشريع هذا الفشل ولانتهاك حقوق الإنسان في القانون الدستوري. وانضمّت الكنيسة لردّة فعل الشعب ضدّ هذه المحاولة لربط منح الحقوق بتنفيذ الواجبات ربطاً دستورياً، وأيضاً ضدّ محاولة الحدّ من سيادة بولندا دستورياً ومحاولة إدخال التمييز الفعلي بين الرئيس والمرؤوس في الدستور.

وكانت هذه المقاومة ضدّ مواقف الدولة ترسم خطّ البداية لحركة هدفها الدفاع عن النفس والتنظيم الذاتي في المجتمع. إن هذه النشاطات المدنية التي شجّعها المثقّفون وحمتها الكنيسة ودعمتها، قد تجسّدت في السنة نفسها في تأسيس لجنة الدفاع عن العمال (KOR) وتتوّجت بظهور حركة تضامن بأبعادها الثلاثة: كحركة وطنية ديمقراطية وعمالية. وكان الحوار الجديد بين الكنيسة واليسار، وتقارب الكاثوليكيين والمثقّفين العلمانيين في لجنة الدفاع عن العمال، يحمل تفسيراً مهماً للظهور ولشكل التضامن[29].

رابعاً: التحدّي المعياري ضدّ الميول الدكتاتوريّة والتوتاليتاريّة في الدولة الحديثة

يمكن للمرء أن يرى دور الدفاع المدني الجديد للكنيسة البولندية كامتداد طبيعي لدورها التاريخي في الدفاع الوطني. ولا بدّ من التركيز على أن هذا الاتساع افترض تغييراً نوعياً وأنه كان متأثراً بالتطورات العامّة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

وفي الواقع قد نفاجأ لتشابه اللغة بين الرسائل الرعوية الصادرة عن هيئة الأساقفة في بولندا، عام 1970، ولغة الرسائل الصادرة عن الأساقفة في إسبانيا والبرازيل[30].

بالطبع إن هذا التشابه في اللغة أساسه أن جميع الرسائل لها المصدر نفسه، وهو تقريباً الرسائل البابوية (Progression, Mater et Magistra, Pacem ni Terris, Populorum) ووثائق المجمع الفاتيكاني الثاني لاسيّما دستور الكنيسة في العالم (Gaudium et Spes)[31].

ولا يمكننا أن نجادل في أن الكنيسة الكاثوليكية في العالم، من أواسط الستينات، كانت هي أو البعض من قطاعاتها، تدافع بصوتٍ عالٍ وتطالب بحقوق الإنسان المدنية والاجتماعية ضدّ الدول الديكتاتورية والأنظمة القمعية[32].

وفي العديد من الدول الكاثوليكية كإسبانيا والبرازيل مثلاً – أدّى ذلك إلى

تغيير جذري في علاقات الكنيسة والدولة، وفي تحالفات الكنيسة مع الطبقات الاجتماعية.

وفي حالة بولندا لم تلاحظ طبيعة التغيير النوعي بشكل كبير إذ ظهرت كتكميل لنمط قائم عن الخلاف بين الكنيسة والدولة والحلف بين الأمة والكنيسة، وبقي الشعار نفسه: لتكن بولندا بولندا. ولكن يبدو أن معنى بولندا كما كان في السابق قد تغيّر.

في كتاب ميشنيك **الكنيسة واليسار** يناقش ميشنيك أن رسائل الأساقفة البولنديين الرعوية وتصريحات البابا أعطت شرعية دينية لمجتمع نموذجي، حديث، متعدد، منظّم ذاتياً. وهو يذكر بالطبع أنّ هذا المجتمع هو أيضاً المجتمع الذي يتطلّع إليه اليسار العلماني الذي يبدو أنه ينم عنه واقع كنيسة أخذت على عاتقها بعض معايير الحداثة والتنوير وقيمها المركزية[33].

وكانت الدهشة ظاهرة في تحليل ميشنيك إذ أنه حتى العام 1968، كان اليسار البولندي وأغلبية من العالم يعتبرون الكنيسة البولندية رجعية، محافظة وضدّ الحداثة[34]. وكان يختبئ وراء هذا التصوّر الكاريكاتوري شيء من الحقيقة. ويعتقد ميشنيك أن المثقفين العلمانيين ومن خلال انخراطهم بالمعارضة السياسية، اكتشفوا أن الكنيسة كانت بحدّ ذاتها منبعاً للديمقراطية والقيم الإنسانية[35].

ومن خلال تفسيره للحوار الجديد بين الكنيسة واليسار يركّز ميشنيك على إعادة نظر اليساريين في طريقة تفكيرهم والتي جعلتهم يكتشفون جذور الحداثة المسيحية.

وكانت ردة الفعل عند بعض النقّاد الكاثوليك تجاه الحوار قاسية. وقد تساءلوا أحياناً عن حق ميشنيك العلماني، الذي كان مرتبطاً بالسلطة، في أن يعطي حكماً أخلاقياً على الكنيسة. ولكن ميشنيك كان متسامحاً مع الكنيسة، إذ لم يركز على أن الكنيسة الكاثوليكية استغرقت مئات السنين لتتقبل شرعية الحداثة، أو لتكتشف عن جذور المسيحية حول العديد من التطورات الحديثة التي طالما كانت تعاكسها. ولو كان هذا موقف الكنيسة منذ البداية، لكان نقد التنوير للكنيسة نقداً سطحياً.

في الواقع، إن سيرورة إعادة التفكير ضمن الكنيسة، أي التجديد، كانت بخطورة التجديد الحاصل في أوروبا الشرقية والذي ترك المجال مفتوحاً للعقيدة الماركسية[36]. ولكن تردّد الكنيسة الكاثوليكية برئاسة الكاردينال ويزنسكي في الاعتراف بأي تغيّر أساسي في موقفها، ساعد على إخفاء طبيعة التغييرات. ويضيف ميشنيك أن الكنيسة الكاثوليكية تملك طاقات معاكسة للتوتاليتارية. ولكن،

إذا نظرنا إلى الكنائس الأخرى في أوروبا الشرقية، نرى أن هذه الطاقة تجسّدت بالفعل في بولندا فقط[37].

صحيح أن وقع التجديد الفاتيكاني على الكاثوليكية البولندية لم يكن مفاجئاً أو نهائياً كما كان في إسبانيا. وكان ذلك يعود للاختلاف في العلاقات بين الكنيسة والدولة في البلدين وبسبب طبيعة الكاثوليكية البولندية المحصّنة. فمن جهة أولى، وبما أن الكنيسة البولندية لم تكن كنيسة مؤسسة وطنية، فقد كان من السهل عليها التخلّص من النظام القديم. وهكذا لم يكن التغيير راديكالياً كما كان في إسبانيا. ولسخرية القدر، ساعدت الستالينية على تحرير الكنيسة من الارتباطات التاريخية بالطبقات المالكة المحافظة. أضف إلى ذلك أن تصريح الفاتيكان الثاني، الذي نادى بمبادئ الحرية الدينية والدعوة الخفية لانفصال الكنيسة عن الدولة كان بمثابة دعم لصراع الكنيسة ضد السلطة الملحدة، بينما جاءت الضربة في إسبانيا في قلب هوية السلطة الكاثوليكية. ومن جهة أخرى، لم تكن الكاثوليكية البولندية قادرة على تحمل المزيد من التغيرات. بل إنها حافظت على بعض التصلّب والمحافظة مما ساعد على حماية الهوية البولندية الثقافية خلال مرحلة الانقسامات.

كما يمكننا القول إن الكاثوليكية البولندية كانت تمرّ في مرحلة تجديد داخلي. فمن خلال هذا الدمج الاستثنائي للديانات والطبقات الوطنية وجدت العقائد الكاثوليكية الاجتماعية الحديثة أصداء طبيعية وإيجابية في بولندا[38].

وبالرغم من تصلّبه وطبيعته المحافظة، كان الكاردينال ويزنسكي مُدافعاً صريحاً عن "الكاثوليكية الاشتراكية". وكانت نظرته للكنيسة على أنها كنيسة "الشعب" تنبع من "أبويته" التقليدية. وقد ساعد ذلك على إبقاء الكاثوليك العاديين ضمن التيار. أما أهل الفكر الكاثوليك العلمانيون المنظّمون ضمن الأندية الكاثوليكية وحول المنشورات (Tygodnik powszechny, Znak, Wiez)، فكانوا متقبلين للكاثوليكية الحديثة الآتية من الخارج[39].

وكما في إسبانيا، كانت أهم تأثيرات المجمع الفاتيكاني الثاني الدعم الذي أعطاه للكاثوليك المثقفين العلمانيين في بحثهم عن الاستقلالية من سيطرة الإكليروس.

ومن الضروري أن نذكر أن الكاردينال وجتيلا قبل أن ينتخب بابا، لعب دوراً بارزاً ضمن الكنيسة البولندية. فهو لم ينتخب بالصدفة[40] بل كانت له تدخلات مهمّة خلال المجمع. ففي إحدى هذه التدخلات انضم لأساقفة أميركا في الدفاع عن مبدأ الحرية الدينية. وكان يشكل القوة الرئيسية وراء حركة الإصلاح التي تلت المجمع في بولندا.

وبما أنّه كان من المثقفين، كان الأمر بالنسبة إليه أسهل مما كان بالنسبة إلى الكاردينال ويزنسكي في تطوير العلاقات مع المثقفين الكاثوليكيين المنادين بالإصلاح، وبشكل خاص مع فرقة "زناك" التي كانت تتبنّى رسائل المجمع بشكل سريع وعميق.

وكما فعل الكاردينال كراكو سابقاً، فقد سوّق الكاردينال وجتيلا حركة "أوازيس" أو "الحياة النقيّة"، وكانت الحركة الأولى الإنجيلية ضمن الكاثوليكية البولندية.

وبعد اعتلائه السدَّة البابوية، كان عليه توقّع التأثيرات المتبادلة والتداخلات والتناقضات بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية الشاملة والكاثوليكية البولندية[41].

وبالرغم من أن الكاثوليكية الحديثة اعترفت باستقلالية الدوائر العلمانية فإنها لم تقبل بانفصالها عن السلطة الأخلاقية. وبالتالي، فإن إحالة موضوع الأخلاقيات إليها ركزت على الروابط بين الأخلاقيات العامة والخاصة.

كما أنها قاومت الفردية الراديكالية التي ترافق الخصخصة، وشدّدت على الطابع الجماعي والكنسي لهذا الإعلان عن الإيمان والممارسات الدينية. وهي بالتالي أكدت على الدوغما وحرية الضمير، كما تمسكت بتصور عضويّ للمجتمع يتطلب أن يعمل جميع أعضائه باتجاه الخير المشترك وأن يرتبط بمبادئ أخلاقية عالية، أي أنها، بهذا المعنى، تمسكت بمبدأ الحياة الجماعية الأخلاقية.

وقد يبدو ذلك سطحياً، كإعادة تأكيد على التومائية العضوية(*) المتعلقة بالقرون الوسطى. ويبدو أن تأثير التومائية الجديدة في اللاهوت الكاثوليكي في القرن العشرين كان تأثيراً إيجابياً ولكنه يبتعد عن التومائية العضوية. ولم يعد "الخير المشترك" مرتبطاً برؤية أونتولوجية ثابتة لقانون الطبيعة. إن زعم الكنيسة أنها مستودع الخير المشترك لم يعد مرتبطاً بخبرتها في قانون طبيعي سنّه الله، بل بالأحرى بـ "خيرتها في الإنسانية".

فإن الإنسانية المؤلهة التي ظهرت عند السيد المسيح هي التي تجسد كرامة الإنسان المقدسة، والقيم المطلقة في حياة الإنسان وحريته. وكان هذا صلب اللاهوت عند كارول وجتيلا الظاهر في كتاباته السابقة لانتخابه للبابوية، وفي تصريحاته اللاحقة. كما أنّه طوّر أنثروبولوجيا فلسفية ذاتية، مرتبطة بعمل ماكس شيلر، الذي يتكامل مع فلسفته من دون أن تنبثق منه، مما ساعده في المحافظة على الفردية الدينية والكونية الإنثروبولوجية للرسالة المسيحية[42].

(*) Thomist Organicism نسبة إلى فلسفة توما الأكويني اللاهوتيّة (المترجم).

وقد ركّز البابا على خطاباته البابوية، ولا سيما العظات التي كان موضوعها الأخلاق العامة إذ كانت موجّهة للكاثوليك المؤمنين من أبناء الكنيسة والذين كانوا يتبعون قوانين خاصة في التقاليد الأخلاقية الكاثوليكية. وكان يخاطب كل فرد كعضو في الإنسانية، دافعاً إياه إلى العيش بمستوى المعايير الإنسانية الرفيعة المنبثقة من القيم الإنسانية الكونية في الحياة والحرية. إن هذه القيم المطلقة تساعد على تكريس الكرامة المقدسة عند الإنسان وحقوقه في الاستقلالية والتصميم الذاتي بشكل غير قابل للتحول. والسبب أن البابا يربط هذه القيم والمعايير الكونية بتقاليد دينية معيّنة لإحداث تأثير في غير المسيحيين. وفي الوقت نفسه، يكون تأثيرها في الأماكن التي تكون فيها التقاليد الدينية ما زالت حيّة، تأثيراً يساهم في شرعنتها وجعلها قيماً ومعايير مسيحية[43].

واستطاعت الكنيسة الكاثوليكية، بعد أن اعتمدت رسمياً وبالإجماع مبادئ الحرية الدينية وحرية الضمير في المجمع الفاتيكاني الثاني، أن تطور موقفاً حديثاً معيارياً. وكان موقف الكنيسة الكاثوليكية حيال الأنظمة السياسية الحديثة، موقفاً حيادياً تجاه الحكومات على أنواعها.

وصحيح أنه نادراً ما فشلت الكنيسة في التعبير عن ميولها وكانت تميل في الواقع إلى الحكومات الاتحادية أكثر مما تميل إلى الجمهورية والديمقراطية الليبرالية ولكنها كانت تردّد باستمرار وتشدّد على تقبل الآخر والتعايش معه. وكانت تطلب من المؤمنين أن يطيعوا السلطات القائمة. وما دامت سياسات هذه الحكومات لا تعتدي على حقوق الكنيسة في الحرية الدينية وممارسة نشاطاتها، عندئذٍ لم تبحث الكنيسة في شرعيتها. ونادراً ما كانت الكنيسة تلجأ إلى استعمال عقائدها التقليدية وإلى الثورة على النظام[44].

وكان القبول بالعقيدة الحديثة يفترض أيضاً القبول والاعتراف بالأسس المعيارية للديمقراطية الحديثة مما يعني أيضاً الاعتراف بالديمقراطية الحديثة على أنها سياسة ترتكز على المبادئ الكونية المعيارية للحقوق الفردية والحرية الفردية وليست "كشكل" من أشكال الحكومة.

وقد نرى تكاملاً بين الدفاع الكاثوليكي الحالي عن حقوق الإنسان والحقوق المدنية، ضدّ الدولة المستبدة الحديثة والنقد الكاثوليكي التقليدي ضدّ الاستبداد والتسلّط. حتى أنّ الخلافات الحالية بين الدولة والكنيسة ليست إلا تتمّة للصراع التقليدي ضدّ حكم الدولة العلمانية الاستبدادي. وفي وجه تسلّط الدولة هذا، كانت الكنيسة ولا تزال تشكّك في شرعيتها إذ تربطها "بالخير المشترك" ولكن ثمّة اختلاف أساسي بين المعارضة التقليدية لما ينتهك "قوانين الطبيعة" والنظام

الاجتماعي الطبيعي ومعارضة القوانين الاستبدادية الحديثة التي تنتهك كرامة الإنسان وحقه في الحرية والاستقلال والتصميم الذاتي. وجاء التصور المبدئي لـ "الخير المشترك" لحماية النظام الاجتماعي التقليدي من التغيرات الاجتماعية الراديكالية. وكان التصور الثاني بمثابة تحد للأنظمة الاستبدادية القائمة، ممّا قد يساهم في شرعنة المجتمع المدني الحديث. وفي بولندا، كانت هذه الشرعنة الحديثة لحقوق الإنسان قد عززت تقاليد سياسية متينة ترتكز على الدفاع عن الحريات التقليدية التاريخية للأرستقراطية البولندية كما تعزّز التاريخ الثقافي العريق الذي يذكر باستشهاد القديس ستانيسلو ويذكر كل شخص بولندي بوجود مبادئ عليا وأخلاقيات تفوق "مصلحة الدولة العليا" (Raison d'état).

خامساً: الكنيسة الكاثوليكية وظهور "التضامن"

كانت بولندا الدولة الوحيدة بين دول أوروبا الشرقية الأخرى التي استطاعت أن تحافظ على مؤسستين مستقلّتين عن هيمنة الدولة الاشتراكية الاستبدادية: الكنيسة الكاثوليكية، والزراعة الخاصة. وكان ذلك أهمّ تركة من "أكتوبر بولندا" 1956، عندما لعبت الكنيسة دوراً مهماً ضدّ تغلغل نفوذ الدولة، وذلك بمعنى مزدوج:

أ - كانت الكنيسة ملجأ ضدّ تحوّل المجتمع البولندي بكامله إلى السوفياتيّة، ودافعت عن حقّها في البقاء ككنيسة مستقلة وامتدّت هذه الحماية من بعدها إلى شرائح مختلفة من المجتمع كالفلاحين والمزارعين وإلى المجموعات الكاثوليكية العلمانية؛ وأخيراً دافعت الكنيسة عن التقاليد والثقافة العامّة وعن حقّ المجتمع في أن ينظّم نفسه كمجموعة.

ب - وكان دور الكنيسة الثاني هو أن تكون، بكلمات ميشنيك، "النموذج المثالي لتعايش مؤسسة اجتماعية مستقلة مع سلطة الدولة"[45].

وكان آندرو أراتو قد ناقش بنفسه برنامج ميشنيك حول التحوّل إلى الديمقراطية الذي نشر في مقالته "التطور الجديد"، والذي يمكن تفسيره بامتداد وتعميم لاستقلالية الكنيسة كنموذج مؤسساتي يهدف إلى ضمّ مؤسسات ومجموعات أخرى ونظام مزدوج من التعدّدية الاجتماعية المستقلة وسلطة الدولة الموحدة[46].

وثمّة طرق أخرى ساهمت من خلالها الكاثوليكية البولندية في ظهور حركة التضامن. وكانت صورة العمّال في حقل غدانسك، المنحنين للمشاركة في القداس الإلهي، التي تجسد هذا الاندماج بين المقدس والدنيوي، تظهر إلى أي مدى

تتغلب تقاليد الدين البولندي الشعبي على التاريخ الحديث. كما التحق المثقفون الكاثوليكيون بنادي المثقفين الكاثوليكي (Kiks)، ولعبوا دوراً مهماً في تأسيس لجنة الدفاع عن العمّال ولاحقاً كمستشارين رسميين وغير رسميين للحركة. وأخيراً كان تأثير الانتخابات وزيارة البابا البولندي على درجة كبيرة من الأهمّية بالنسبة للرأي العام والوعي البولندي الجماعي[47].

سادساً: بعد حركة تضامن

بينما يتساءل البعض عن الدور الإيجابي الذي لعبته الكاثوليكية البولندية في ظهور حركة تضامن، تجدر الإشارة إلى أن الكنيسة والكاثوليكية البولنديتين قد لعبتا، في مرحلة القانون العرفي وإعادة ظهور حركة تضامن والتحول إلى الديمقراطية، دوراً كان أكثر تعقيداً بكثير[48].

إنّ السهولة التي عادت فيها الكنيسة بعد إقامة الحكم العرفي، إلى موقعها التقليدي لتلعب دور الوسيط بين الدولة الشيوعية والمجتمع البولندي يجب أن تكون على الأقل إشارة إنذار إلى التهديدات التي تشكلها السلطة المؤسسية للكنيسة البولندية بالنسبة إلى مجتمع مدني مستقل تماماً.

ونظراً إلى التركيبة البولندية، سعت الكنيسة للوصول إلى أعلى درجة السيطرة عندما كان المجتمع والدولة بحاجة إلى وساطتها، وكان من الطبيعي أن تقع الكنيسة في ما يسمّى "ظاهرة الوساطة"[49].

وفي ظلّ الحكم العرفي، تدخلت الكنيسة لحماية المجتمع من قمع الدولة ولكي تطلب من هذه الأخيرة حماية الحقوق الفردية والمدنية، ولكنها توقفت عن طلب مأسسة كامل الحقوق السياسية. وكانت الدولة بدورها تحتاج إلى وساطة الكنيسة مع الشعب لتسوية ظهور الدولة. وقد عملت الكنيسة مع الدولة في هذا الاتجاه واعتمدت سياسة "الواقعية السياسية"، التي افترضت بعض التعديلات على الواقع الحالي كنقطة انطلاق للجهود ولتحسين الظروف المستقبلية بينما أصبحت حركة تضامن مثلها العليا شيئاً من الماضي[50].

هل كانت هذه الإجراءات مرتبطة بالمصلحة الذاتية، أم كانت ترتيباً واقعياً من قبل الكنيسة؟ لم يكن الحكم العرفي الحل الأفضل ولكنه كان ضرورياً لحماية الأمة البولندية من خطر الاعتداءات الخارجية ومن خطر التفككات الداخلية والحرب الأهلية. لذا ضحّى المجتمع البولندي المدني في سبيل الأمّة البولندية. ولا شك في أن الرغبة الوطنية في إنقاذ الأمة البولندية كان لها وقع في عقول هيئة الأساقفة البولنديين. إلاّ أنّه، ومن منطلق المصلحة الذاتية، كان الحكم العرفي

جيداً بالنسبة للكنيسة إذ ازداد ازدحام الكنائس في بولندا خلال هذه الفترة. وفي الوقت نفسه أثمر التعاون البنّاء بين الكنيسة والسلطة إذ استطاعت الكنيسة أن تحصل على عدد من الرخص لبناء الكنائس بعد أن كان الأمر فائق الصعوبة في السابق.

في الستينيات دخلت الكنيسة والدولة في معركة حول فكر المجتمع البولندي، وخلال فترة الحكم العرفي كانت المعركة حول فكر الكنيسة[51]. وكانت قضية بوبيولسكو تظهر العلاقة المعقدة والمشحونة بين الثلاثة[52]. وكان بعض الكهنة الراديكاليين أمثال بوبيولسكو قد اتّخذوا موقفاً مؤيداً للمجتمع ضدّ الدولة. وقد ساعدوا من خلال إعادة ظهور حركة تضامن على إبقاء هذه الحركة حيّة والحفاظ على معاييرها وقيمها[53].

وبعد أن فشلت السلطة في محاولاتها لإسكات بوبيولسكو من خلال التهديدات والابتزاز، بدأت السلطة تضغط على الكنيسة لكي تضع حدوداً للكاهن الراديكالي لأن استخدامه السياسي المتطرف للدين يعرض العلاقات بين الدولة والكنيسة للخطر.

لم تتجاوب الكنيسة بل زادت من ضغطها على الدولة وانتهى الأمر بأن اغتالت الشرطة السريّة الكاهن بوبيولسكو. حاولت سلطة الكنيسة أن تستمر بلعبة تسوية العلاقات وتنظيم مأتم عائلي لتفادي أي نوع من التظاهرات التضامنية السياسية الشعبية. إلا أن الشعب، لا الكنيسة هو الذي جعل من هذا الكاهن شهيداً كاثوليكياً وبولندياً[54].

بقيت تضامن حية وعادت لتظهر سياسياً في محادثات عام 1979، بالرغم من أن الكنيسة، أو على الأقل الهرمية الكنسية، وافقت على أن تصبح شيئاً من الماضي.

وفي هذه الفترة، تميزت الكنيسة البولندية بمركزية تامّة، مما منع النزاعات الداخلية والصراعات بين الجماعات وميول الأساقفة المختلفة والظاهرة في إسبانيا والبرازيل، من أن تظهر وتنمو علناً في بولندا. وللسبب نفسه، كان دور الشخص المترئس لهذه السلطة، أي كبير الأساقفة، دوراً حساساً وأساسياً في وضع التوجيهات والخطوط لسياسات الكنيسة. ويبدو أنه بعد تعيين خوسيف غلامب كبيراً للأساقفة عام 1981 بدأت الكنيسة البولندية تتخذ اتجاهاً قومياً أصولياً[55]. ويجوز أيضاً الذكر أن وجود بابا بولندي في روما أمر يزيد المسألة تعقيداً. وقد نتصور أنه في غياب سلطة الدولة العليا، ربما كانت الكنيسة البولندية أكثر تعصباً قومياً أو أصولية.

وكان الانتصار الانتخابي للتضامن وسقوط الدولة الشيوعية، قد فتحا فصلاً جديداً في ما يتعلق بالعلاقات في بولندا بين الكنيسة والدولة والكنيسة والمجتمع. وهكذا نطرح مجموعة من الأسئلة التي ينبغي الإجابة عنها دستورياً، ومؤسساتياً وثقافياً، نذكر بعضها:

أ - بعد أن أصبحت دولة بولندية ديمقراطية، يعترف بها المجتمع البولندي، هل تتنازل الكنيسة عن دورها التاريخي كحارس للأمة، أم أنها تستمر في التنافس مع الدولة على تمثيل رمزي للأمة البولندية.

ب - هل تقبل الكنيسة بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، وهل ستسمح بأن يجري حل بعض القضايا العامة من خلال القنوات الديمقراطية المؤسساتية، أم هل ستفرض الكنيسة المذهب الكاثوليكي على الدولة والمجتمع وتقطع الطريق على هذه القنوات وتستخدم سلطتها الاتحادية للحدّ من الخيارات الانتخابية ورقابة المناظرات العامة؟

ج - أي شكل من أشكال الاندماج الاجتماعي أو مبدأ التضامن تشجّع الكنيسة، "المجتمع المدني" أم الأمة؟ هل تقبل الكنيسة بأن ينظّم المجتمع ذاته مرتكزاً على التعددية والتنويع في العقائد والاهتمامات وغيره. هل تشجّع الكنيسة مبدأ التجانس في مجتمع وطني كاثوليكي بولندي؟

ونظراً لهذا الواقع الذي يضع الكنيسة في مواجهة مع الدولة، من الصعب الاعتقاد بأن الكاثوليكية البولندية سوف تخضع للخصخصة. ولا شكّ في أن الكاثوليكية هي دين عام وبأنها لن تقبل مبادئ الخصخصة الليبرالية. ومن الواضح أن الكنيسة ترى نفسها حالياً محصنة ضدّ وجود هذه القوى الليبرالية. ويتفق الجميع على أن المعركة الإيديولوجية الأساسية هي معركة بين الكاثوليكية والليبرالية. وإذا بقي الوضع على حاله قد نصل إلى مرحلة تاريخية في بولندا ليست إلا حلقة من حلقات هذه الدائرة الرهيبة لنمط العلمنة اللاتيني - الفرنسي في القرن التاسع عشر. وإذا بنينا توقّعاتنا على التاريخ يمكننا توقع الخلافات بين الكنيسة والدولة العلمانية. كما يحتمل ظهور الحركة المناهضة للإكليروس لتتخذ لها جذوراً في بولندا في وقت اختفت فيه من أكثر البلاد الكاثوليكية. وكما كان متوقعاً، رفضت الكنيسة الكاثوليكية البولندية مبدأ الخصخصة الليبرالي، معتبرة إياه وصفة علمانية لتهميش الدين وتوريطه في تفاهات عامّة. وقرّرت الكنيسة أن تحافظ على وجودها العلني في بولندا، ولكن يبقى السؤال: كيف تنوي أن تعبّر عن هذا الظهور؟ هل سترغب في التدخل وتلعب دوراً شعبياً على مستوى الدولة؟ هل تحشد قواها للمعركة في المجتمع السياسي؟ أم أنها تكتفي بدور عام في مجتمع

مدني متمايز ومنفتح؟ استناداً إلى التدخلات الملتبسة والمحدودة نسبياً في السياسة البولندية التي قامت بها الكنيسة منذ العام 1979، تبقى هذه الأسئلة مفتوحة.

والجدير بالذكر أنه حتى اليوم، تبقى الكنيسة صامدة وهي تحاول دائماً استغلال الظروف لتحقق أحسن توجّه كاثوليكي من دون إحداث أية ردّة فعل سلبيّة.

أمّا على صعيد الحكومة، فقد حصلت الكنيسة على الشرعية وحرية التعبير، مما يتطلب منها رقابة ذاتية أكثر على حرياتها، وقد بقيت للكنيسة بعض الإمكانيات للتدخل في الحياة العامّة، وذلك على الصعد الثلاثة التالية:

كان الكاردينال غلامب قد عبّر مراراً عن رغبته في أن تكون بولندا دولة مذهبية كاثوليكية. وقد كتب عام 1984 مقدّمة لإصدار جديد لكتيّب لرومان دموسكي 1927، الكنيسة، الأمة والدولة، حيث أيّد نظاماً كاثوليكياً وطنياً سلطوياً[56].

وفي العام 1988، في وثيقة داخلية لهيئة الأساقفة البولنديين، نشرت في آنيكس، كان غلامب يدافع عن الموقف الكاثوليكي التقليدي ضد مبدأ الحرية الدينية وانفصال الكنيسة عن الدولة، زاعماً أن الكنيسة لا يمكنها أن تقبل بالخطأ وتساويه بالحقيقة[57]. وفي عام 1991، قدّم غلامب اقتراحاً عاماً لإبطال هذا الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة على أساس حكم الأغلبية الكاثوليكية واعتراف الدستور بمذهب الأكثرية. ولكن الكنيسة عندما لم تلاقِ تجاوباً من الفاتيكان أوقفت إصرارها على الموضوع.

ويبدو أن الكنيسة في الوقت الحالي، قبلت بوضعها، وأدركت أنه بغضّ النظر عن ميولها لا يمكنها رفع أي مطلب يعاكس ما ورد في المجمع الفاتيكاني الثاني، أو آراء البابا، أو التوجّهات التاريخية في أوروبا والعالم الكاثوليكي.

ولكنّ هذا القبول الرسمي بالإنفصال الدستوري لا يمنع الكنيسة البولندية من أن تتدخل في شؤون الدولة من خلال قنوات عديدة.

ففي خريف العام 1990، وعلى أثر ضغط كبير من قبل الكنيسة على وزير التربية في حكومة مازوفييسكي التضامنية، أعيد التعليم الديني إلى برامج المدارس الرسمية. ولم يكن للمعاهدة الإدارية أية كلمة إذ كان الدستور القديم ما زال معمولاً به.

وفي عام 1991، كان ضغط الكنيسة قوياً جداً وأساسياً في الحصول على تأييد مجلس الشيوخ الذي كانت تسيطر عليه حركة تضامن ومجلس النواب لتمرير قانون يعتبر الإجهاض غير شرعي، بل إجرامي، وقد صدِّقَ على هذا الأمر بدون

نقاش، باستثناء عضوة في المجلس تجاسرت على طرح بعض الأسئلة لكون معظم الشيوخ يردّدون الموقف الكاثوليكي الرسمي، وقد يشك المرء، كما فعل معظم البولنديين الذين يعارضون اعتبار الإجهاض إجراماً، بحسب الاستفتاء. وواقع الأمر أن الخوف من العواقب الانتخابيّة لمعارضة الكنيسة لهذا الأمر، هو الذي جعل معظم النّواب يتّخذون هذا الموقف[58]. ويبقى السؤال الأساسي، وهو: إلى أي مدى تنوي الكنيسة أن تستعمل سلطتها الاتحادية الاستثنائية وتتخطى الإجراءات الديمقراطية العادية، وتجعل من نفسها سلطة من خارج الدستور والبرلمان تتعاطى في بعض المجالات، كالدين والتربية وأخلاقيات العائلة.

ومن الطبيعي أن تملك الكنيسة الحق في أن يكون صوتها مسموعاً، إذا هي سمعت للآخرين. ولكنها غير مستعدة لأن تضع لنفسها أية ضوابط في استعمال سلطاتها، وهذا قد يؤدي ببولندا إلى "مأسسة فاسدة"[59].

على ضوء ما تقدّم، يبقى الوضع مشتتاً غامضاً بشأن مدى تدخّل الكنيسة في سياسة الدولة. وقد أظهرت الحملة الرئاسية عام 1990 الانشقاق الموجود ضمن التضامن والمجتمع المدني البولندي. ولم يعد التعريف عن "نحن" و"هم" مطابقاً وصالحاً للاستعمال. وبالرغم من كل المحاولات لإضعاف رئيس الوزارة مازوفييسكي والمثقفين الكاثوليك، بدا واضحاً أن الانقسام ضمن المجتمع البولندي لا يتبع الخط الكاثوليكي - العلماني. وأظهرت الانتخابات النيابية في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1991، أكثر وأكثر حدود ومشاكل تدخل الكنيسة في الحياة السياسية. وكما كانت الحال في إسبانيا والبرازيل، كانت الكنيسة تمتنع عن تنظيم أو دعم أي حزب كاثوليكي أو دعمه. وفي بادئ الأمر، في انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر 1991 النيابية، امتنعت الكنيسة عن دعم أي حزب من الأحزاب الكاثوليكية الخمسة المرشحة، التي شكّلت تحالفاً انتخابياً قوياً. وفي اللحظة الأخيرة، دفعت دعوة الكنيسة المبهمة، المقترعين إلى انتخاب المرشحين الكاثوليك، إلا أن ذلك لم يكن فعّالاً، بل أدّى إلى ردّة فعل سلبية.

وبغضّ النظر عن النتائج، فليس من الحكمة أن تتدخّل الكنيسة في السياسة وأن يقترن اسمها بتحالف انتخابي معيّن لم يكن باستطاعته نيل أكثر من 9 بالمئة من الأصوات، في انتخابات امتنعت غالبيّة البولنديّين عن المشاركة فيها.

ومن المتوقّع ألاّ تستطيع الكنيسة البولندية أن تنظم حزب أكثرية كاثوليكية أو تدعمه أو تسيطر عليه إلا في حال ظهور جبهة علمانية مناهضة للكاثوليكية، ومهدّدة للكنيسة مما يؤدي إلى تضامن القوى الكاثوليكية، وتشكيل جبهة كاثوليكية أو مسيحية ديمقراطية. وإذا ألغينا هذا الاحتمال غير المتوقّع الذي قد تساعد في

حدوثه تدخّلات الكنيسة غير المسؤولة، نرى مجموعات كاثوليكية موزّعة على النطاق البولندي الواسع.

ويفترض ألاّ تأخذ الكنيسة موقفاً وتدعم فريقاً ضدّ آخر وقد يؤدي ذلك إلى تشكيل حلف مضاد مناهض للإكليروس، الذي يعود ويدخل ضمن النمط اللاتيني للانشقاق العلماني - الديني في المجتمع. وحتى لو افترضنا أن الكنيسة سوف تمتنع عن التدخل في المجتمع السياسي، فإن هذا لا يعني أنها لن تواصل التدخل على نطاق المجتمع المدني. والكنيسة تملك الحق والواجب في التعبير عن رأيها في أي موضوع تراه مناسباً، وعلى الكنيسة أن تفعل ما فعله البابا الحالي خلال زيارته بولندا في شهر حزيران/ يونيو 1991، وهو أن تحثّ الشعب البولندي على تفادي ومقاومة موجة العلمنة والنزعة الفردية النفعية والليبرالية ومقاومتها. ويبقى السؤال الأساسي، عما إذا كانت الكنيسة ستناضل من أجل الهيمنة الكاثوليكية على النطاق العام لتسكت بعض الأصوات الشاذة أم أنها ستحترم حق هذه الأصوات في أن تسمع من الجميع. ويعتمد الأمر هنا على شجاعة المثقفين البولنديين والكاثوليك بشكل خاص في التعبير عن آرائهم المختلفة، خاصة عندما تختلف عن آراء رؤساء الكنيسة[60].

وبالرغم من أن الكنيسة في بولندا هي بطبيعتها إكليريكية ومنسجمة مع عناصر الثقافة الكاثوليكية مما يجعلنا نشعر بتوجّه نحو الهيمنة الكاثوليكية، فإننا نجد العديد من القوى المناهضة لها. وعندما زالت الحاجة للمقاومة الموحّدة ضدّ الشيوعية، ظهرت في المجتمع البولندي تعددية في المعتقدات والقيم والمعايير، لتلغي أية فكرة عن مجتمع كاثوليكي وطني متجانس[61].

وكانت أية محاولة لفرض حلول كاثوليكية على مشاكل اجتماعية قد تظهر الانشقاق بين العلمانيين والمتديّنين كما قد تؤدي إلى نزاعات داخلية وانشقاقات داخل المجتمع الكاثوليكي والكنيسة[62]، وذلك بسبب التعددية التي ظهرت في الكاثوليكية البولندية. وغالباً ما كان يحصل تناقض بين سيطرة الكنيسة القوية على أفكار الشعب، والسيطرة الضعيفة على ضمائر المؤمنين حول مواضيع أخلاقية خاصة مما يظهر أن الكاثوليكية البولندية خدمت تاريخياً كديانة مدنية عامة أكثر من كونها قناعة فردية. ومثالاً على ذلك نذكر موضوع الإجهاض. إذ نلاحظ أن أرقام المعدلات مرتفعة ممّا يدلّ على أنه أصبح الوسيلة المعتمدة لعدم الإنجاب. وقد شجعت الدولة هذا الموضوع لكي تحرج الكنيسة وتظهر مدى ضعفها في التأثير في الأخلاقيات الخاصة. وباتت الأجواء مؤاتية لاندلاع أي خلاف بين الكنيسة وقطاعات عديدة من المجتمع البولندي. فإذا تمسّكت الكنيسة بهذا الموقع غير

القابل للتسوية وأصرّت على فرض رأيها، عند ذلك نواجه خطر مأسسة بعض أشكال الكاثوليكية الوطنية البولندية، مما قد يقف عائقاً في وجه مجتمع مدني بولندي منفتح، كما قد يفتح الباب أمام حرب أهلية متفشية تندرج ضمن إطار نمط العلمنة اللاتيني. هذا وإننا نعتبر في نهاية هذه الدراسة أن على الكنيسة البولندية الكاثوليكية أن تتقبّل العلمنة الحديثة على نطاقات مختلفة من دون أن تستسلم كلياً للخصخصة الكاثوليكية في المجتمع المدني البولندي.

الهوامش

(1) لدراسات تاريخية جيّدة حول بولندا، انظر: Norman Davies: *God's Playground, a History of Poland*, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1982), and *Heart of Europe: A Short History of Poland* (Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University press, 1984).

وفي ما يتعلّق بالكنيسة والكاثوليكية في التاريخ البولوني، انظر: Bogdan Szajkowski, *Next to God--Poland: Politics and Religion in Contemporary Poland* (New York: St. Martin's Press, 1983); Adam Piekarski, *The Church in Poland: Facts Figures, Information,* [translated by Jerz Bachrach] (Warsaw: Interpress Publishers, 1978), and Oskar Halecki, *Tysiaclecie Polski Katolickiej,* [Sacrum Poloniae Millennium. Tom Jubileuszowy Chrztu Polski; 966-1966] (London: Rzym, 1966).

وفي ما يتعلّق باللحمة بين الهويات البولونية القومية والكاثوليكية، انظر: Konstantin Symmons-Symonolewicz, *National Consciousness in Poland: Origin and Evolution* (Meadville, PA: Maplewood Press, 1983).

(2) في ما يتعلّق بالتعدّدية والتسامح والنزاعات في بولندا الحديثة، انظر: Uscar Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)* (Rome: Sacrum Poloniae Millennium, 1958); Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648,* collection historique de l'institut d'etudes slaves; 21 0079-0001 (Paris: Institut d'études slaves, 1974); Stanislaw Kot, *Georges Niemirycz et la lutte contre l'intolerance au 17e siècle,* Musagetes; Contributions to the History of Slavic Literature and Culture; 8 ('S-Gravenhage: Mouton, 1960); Frank E. Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600-1653,* Monograph Series (Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1985); Harry E. Dembkowski, *The Union of Lublin, Polish Federalism in the Golden Age,* East European Monographs; no. 116 (Boulder, Co.: East European Monographs, 1982), and Feliks Gross, "Tolerance and Intolerance in Poland: The Two Political Traditions," *Polish Review,* vol. 20 (1975).

(3) David Martin, *A General Theory of Secularization* (New York: Harp. & Row, 1978).

(4) انظر: Andrzej Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: The* Case of Poland (Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982); Adam Bromke, *Poland's Politics: Idealism vs. Realism,* Russian Research Center Studies; 51 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967); Piotr S. Wandycz, *The Lands of Partitioned Poland, 1795-1918,* A history of East Central Europe; v. 7 (Seattle: University of Washington Press, [1974]), and Czeslaw Strzeszewski [et al.], *Historia Katolicyzmu Spotecznego w Polsce, 1832-1939* (Warsaw: Usrodek Dokumentacjii Studiow Spotecznych, 1981).

(5) Jozef Majka, "The Character of Polish Catholicism," *Social Compass,* vol. 15, nos. 3-4 (1968).

(6) انظر: Maciej Pomian-Srzednicki, *Religious Change in Contemporary Poland: Secularization and Politics,* International library of Sociology (London; Boston, MA: Routledge & K. Paul, 1982); Georges Castellan, "*Dieu garde la Pologne!*": *Histoire du Catholicisme Polonais,* 1795-1980 (Paris: R. Laffont, 1981), et Olga A. Narkiewicz, *The Green Flag: Polish Populist Politics, 1867-1970* (London: Croom Helm; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1976).

(7) فيما شكّل الكاثوليك في بولندا 65 بالمئة من الشعب عام 1931، ارتفعت هذه النسبة عام 1946 إلى 96.6 بالمئة.

(8) Jan B. de Weydenthal, *The Communists of Poland: An Historical Outline,* Histories of Ruling Communist Parties. Hoover Press Publication; 347, rev. ed. (Stanford, CA: Stanford University, Hoover Institution press, 1986), and Teresa Toranska, "*Them*": *Stalin's Polish Puppets,* translated from the Polish by Agnieszka Kolakowska; with an introduction by Harry Willets (New Harper & Row, 1987).

(9) Czeslaw Milosz, *The Captive Mind* (New York: Random House, 1953).

(10) Szajkowski, *Next to God--Poland: Politics and Religion in Contemporary Poland,* and Ronald C. Monticone, *The Catholic Church in Communist Poland, 1945-1985: Forty Years of Church-state Relations,* East European Monographs; no. 205 (Boulder, Co.: East European Monographs, 1986).

(11) Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong, eds., Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe, assisted by Jean K. Laux, Carleton Series in Soviet and East European Studies; [6] (London: Macmillan, 1975); Erich Weingartner, ed., *Church within Socialism: Church and State in East European Socialist Republics,* based on the work of Giovanni Barberini, IDOC Europe Dossiers; 2-3 ([Rome: International Documentation and Communication Center], 1976), and Jakov Jukic, "La Religion et les sécularismes dans les sociétés socialistes," *Social Compass,* vol. 28, no.1 (1981).

(12) Lucjan Blit, *The Eastern Pretender. Boleslaw Piasecki; His Life and Times* (London: Hutchinson, [1965]); Andrzej Micewski, *Katolische Gruppierungen in Polen: PAX u. ZNAK, 1945-1976,* Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reiche; 17 (München: Kaiser; Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag, 1978), and Dennis J. Dunn, *Detente and Papal-Communist Relations, 1962-1978,* A Westview Replica Edition. Keston Books; no. 14 (Boulder, Co.: Westview Press, 1979).

(13) Andrzej Micewski, *Cardinal Wyszynski: A Biography,* translated from the Polish by William R. Brand and Katarzyna Mroczkowska-Brand (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1984).

وربما كان هذا العمل هو المصدر الوحيد والأفضل على الإطلاق الذي يتناول العلاقات بين الكنيسة والدولة والمجتمع في بولونيا. انظر أيضاً: Peter Raina, *Stefan Cardynal Wyszynski, Prymas Polski,* (London: Oficyna Poetow i Malarzy, 1979-).

(14) من أجل مثال نموذجيّ، انظر: Andrzej Nowicki, *Wyklady o krytyce Religii w Polsce* (Warszaw: Ksiaçzka i W̃iedza, 1965).

(15) Karol Borowski: "Religion and Politics in Post-World-War II Poland," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics,* Religion and the Political Order; v. 1 (New York: Paragon House, 1986), and "Secular and Religious Education in Poland," *Journal of Religious Education,* vol. 70, no. 1 (1975); Ewa Morawska, "Civil Religion versus State Power in Poland," in: Thomas Robbins and Roland Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987); Wladyslaw Piwowarski, "Polish Catholicism as an Expression of National Identity," in: Lawrence S. Graham and Maria K. Ciechocinska, eds., *The Polish Dilemma: Views from within,* Westview Special Studies on the Soviet Union and Eastern Europe (Boulder, CO: Westview Press, 1987), and Jozef Majka, "Historical and Cultural Conditions of Polish Catholicism," *Christian in the World,* vol. 14 (1981).

(16) Lucjan Blit, "The Insoluble Problem: Church and State in Poland," *Religion in Communist Lands,* vol. 1, no. 3 (1973); Wieslaw Myslek, "Panstwo i Kosciot," *Nowe Drogi,* vol. 5 (1979), and Zenon Rudney, "Cesarzowi-co Cesarskie, Bogu-co Boskie,"

Polityka (24 October 1983).

Pomian-Srzednicki, *Religious Change in Contemporary Poland: Secularization and Politics, and* Vincent Chrypinski, "Political Changes under Gierek," *Candian Slovanic Papers*, vol. 15 (1973). (17)

Tadeusz M. Jaroszewski: *Laicyzacja*, "Co to Jest?" (Warsaw: Ksiazka i Wiedza, 1966), and "Pratiques et conceptions religieuses en Pologne," *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, (1965); Edward Ciupak, *Katolicyzm Ludowy w Polsce; Stusia Sociologiczne*, Biblioteka Wiedzy Wsplczesnej Omega; 242 (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973); Jan Jerschina, *Mlodziez i Procesy Laicyzacji Aswiadomosci Spolecznej*, Prace Socjologiczne; Zesz. 4. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellonskiego; 484 (Krakow: Panstwowe Wydawn. Naukowe, 1978), and Hieronim Kubiak, *Religijnosc a Srodowisko Spoleczne. Studium Zmian Religijnosci pod Wplywem Ruchow Migracyjnych ze wsi do Miasta*, Prace Komisji Socjologicznej; nr. 26 (Wroclaw: Zaklad Narodowy Imienia Ossolinskich-Wydawnictwo, 1972). (18)

Pomian-Srzednicki, Ibid.; Michael D. Kennedy and Maurice D. Simon, "Church and Nation in "Socialist Poland," paper presented at: *Religion and Politics in the Modern World* (Conference), edited by Peter H. Merkl and Ninian Smart (New York: New York University Press, 1983); Wladyslaw Piwowarski, *Religijnosc Wiejska w Warunkach Urbanizacji; Studium Socjologiczne* (Warszawa: Biblioteka "Wiez", 1971), and Witold Zdaniewicz, ***Kosciol Katolicki w Polsce, 1945-1978: Duchowienstwo i Wierni, Miejsca Kultu, Zgromadzenia Zakonne*, Statystyka Kosciola Rzymsko-Katolickiego w Polsce; 3 (Poznan: Pallottinum, 1979).** (19)

Micewski, ***Cardinal Wyszynski: A Biography***, pp. 342-343; Stefan Wyszynski: ***A Freedom within: The Prison Notes of Stefan Cardinal Wyszynski***, translated by Barbara Krzywicki-Herburt and Walter J. Ziemba; foreword by John Cardinal Krol (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), and ***Kosciol w Sluzbie Narodu: Nauczanie Prymasa Polski Czasu Odnowy w Polsce, Sierpien 1980- Maj 1981*** (Poznan: Pallottinum, 1981). (20)

كما في أي خطاب في غاية التنيمق، لا يتعلّق السؤال الأساسي بصحّة المسألة ولكن بما إذا كانت قابلة للتطبيق. وما كان لمطران إسباني أن يُلقي عظة كهذه أبداً، ولو أنّ أحدهم حاول القيام بذلك، لأتت الآثار الإيديولوجية معاكسة لما يُتوخّى من البيان الخطابي. ثمّة دلائل كافية على أن أكثر البولنديين وجدوا هذا الخطاب أكثر تقبلاً من خطاب النظام الشيوعي المضادّ، وهما الخطابان العامّان أو الادّعاءان الإيديولوجيان المتنافسان الرئيسان في بولندا في الستينيات. ووفق مراقب ثاقب البصر وغير متحيّز مثل آدم ميشنيك فيزينسكي "تكمن العظمة في فهمه غير المسبوق لطبيعة الشيوعية واستراتيجيّته الممتازة في المقاومة. ولقد كان المطران حداثياً جدّاً في هذه الناحية. بيد أن ممارسة الحداثة هذه تماشت مع خطاب وعقيدة خارجين عن وقتهما. هذه هي معاداة محافظ للشيوعية".

انظر: Adam Michnik, *The Church and the Left*, edited, translated, and with an introduction by David Ost (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), pp. xiii-xiv.

Karol Gorski, "L'Histoire de la spiritualité polonaise," dans: *Poland's Millennium of Catholicism*, Scientific Society of the Catholic University in Lublin, Wydawnictwa (Lublin: [s. n.], 1969); Jerzy Braun, "A Thousand Years of Christianity in Poland," in: *Poland in Christian Civilization*, compiled and edited by Jerz Braun (London: Veritas Foundation Publication Center, 1985); Stefan Czarnowski, "Kultura Religijna Wiejskiego ludu Polskiego," in: Stefan Czarnowski, *Dziela*, V Opracowaniu Niny Assorodobraj i Stanislawa Ossowskiego, 5 vols. (Warszawa: Panstwowe Wydawn, Nauk., 1956), vol. 1: *Studia z Historii Kultury*, pp. 88-107; William I. Thomas and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, 2 vols. (New York: Dover Publication, [1958]), (21)

and *Social Compass* (Special Issue on Poland), vol. 15, nos: 3-4 (1968).

و بخاصة المقالات التي كتبها كل من ج. ماجكا، و. زدانيويكز و و. بيووارسكي وغيرهم.

(22) Ruben César Fernandez, "Images de la passion: L'Eglise catholique au Brésil et en Pologne," *Esprit* (*décembre* 1987).

(23) للكنيسة البولندية، أكثر من أي كنيسة في العالم، وبعكس البرازيلية تماماً، بنية هرميّة مثالية نموذجية. إنها تتركّز هرميّاً عند القمّة، حول رئيس الأساقفة، مع بنية إكليريكية وسطى صلبة - بمعدّل 245 كاهناً لكلّ أسقف و1860 ساكناً لكلّ كاهن - مع قاعدة علمانيّة ضخمة لا تتمتّع بأي استقلالية. انظر: المصدر نفسه.

(24) Wladyslaw Piwowarski, "The Image of the Priest in the Eyes of Parishioners in Three Rural Parishes," *Social Compass*, vol. 15, nos. 3-4 (1968), and Bohdan Cywinski, "Mysli O polskim Duszpasterstwie," *Znak*, vol. 23, no. 204 (1971).

(25) انظر: Monticone, The *Catholic Church in Communist Poland 1945-1985: Forty Years of Church-state Relations;* Szajkowski, *Next to God--Poland: Politics and Religion in Contemporary Poland,* and Lawrence Biondi, ed., *Poland's Church-State Relations* (Chicago, IL: Loyola University Press, 1981).

(26) S. Malkowski, "Kosciol a Totalitaryzm," *Spotkania* (London), vol. 3 (1978), and Michnik, *The Church and the Left*.

(27) Jakub Karpinski, *Countdown, The Polish Upheavals of 1956, 1968, 1970, 1976, 1980,* translated by Olga Amsterdamska and Gene M. Moore (New York: Karz-Cohl, 1982), and Peter Raina, *Political Opposition in Poland, 1954-1977* (London: Poets' and Painters' Press, 1978).

(28) Szajkowsky, *Next to God -- Poland: Politics and Religion in Contemporary Poland*, p. 32.

(29) Jan Jozef Lipski, *KOR: A History of the Workers' Defense Committee in Poland, 1976-1981,* translated by Olga Amsterdamska and Gene M. Moore, Studies in Society and Culture in East-central Europe (Berkeley, CA: University of California Press, 1985); Alain Touraine [et al.], *Solidarity: The Analysis of a Social Movement: Poland, 1980-1981,* in collaboration with Grazyna Gesicka... [et al.]; translated by David Denby (Cambridge, [(Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1983); Neal Ascherson, *The Polish August: The Self-limiting Revolution* (New York: Viking Press, 1982); Timothy Garton Ash, *The Polish Revolution: Solidarity* (New York: Scribner, 1984); Abraham Brumberg, ed., *Poland, Genesis of a Revolution* (New York: Random House, 1983); Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-Limiting Revolution,* edited by Jan T. Gross (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), and Andrew Arato, "Civil Society against the State: Poland, 1980-1981," *Telos*, no. 47 (Spring 1981).

(30) انظر: Konferencja Episkopatu Polski, *Listy Pasterskie Episkopatu Polski, 1945-1974* (Paris: Editions du dialogue, 1975); *Documentos Colectivos del Episcopado Espanol, 1870-1974,* edicion completa, preparada por Jesus Iribarren, Biblioteca de Autores Cristianos; n. 355 (Madrid: Editorial Catolica, 1974), and *Estudos da CNBB* (Ediçoes Paulinas, Sao Paulo),

بالاضافة الى سلسلة كتب Documentos da CNBB.

(31) أظهر جون كورتني موراي بشكل مقنع أن تبنّي الباباوات لخطاب حقوق الإنسان في رسائلهم الرعوية، ابتداءً من الخمسينيات مع بيوس الثاني عشر وانتهاءً مع يوحنا الثالث والعشرين، كان له تسويغ لاهوتي بانتقال مبدأ الحرية الدينية التقليدي والمصان بتشدّد، إلى الشخص الإنساني الفردي. انظر: John Courtney Murray, "The Problem of Religious Freedom," *Theological Studies*, vol. 25 (December 1964), pp. 503-575,

إن تبنّي الأسقفية البولندية للخطاب الجديد كان ملحوظاً، نظراً لعدم ثقة المطران ويزنسكي العميقة والشهيرة بالمجمع الفاتيكاني الثاني. وفقاً لميشنيك، "أثارت الحداثة ولغة حقوق الإنسان، لديه شعوراً بالارتياب، وكأنهما جزء من مؤامرة ماسونية شائنة". انظر: Michnik, *The Church and the Left*, p. xiv.

(32) انظر: Brian Smith, "Churches and Human Rights in Latin America," *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 21 (February 1979); David Hollenbach, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Woodstock Studies; 4 (New York: Paulist Press, 1979); Hubert Lepargneur, *A Igreja e o Reconhecimiento dos Direitos Humanos na Historia* (Sao Paulo: Cortez e Moraes, 1977); Robert F. Drinan, *Cry of the Oppressed: The History and Hope of the Human Rights Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1987), and Penny Lernoux, *Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America-- The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy* (New York: Penguin Books, 1982).

(33) بعد طول انتظار، أصبح هذا النصّ الرشيمي للتاريخ الفكري والسياسي البولندي الحديث، متوفّراً باللغة الإنكليزيّة. بعد نشره بادئ ذي بدء في المنفى عام 1976، نُشر بالفرنسية عام 1979 ونُشر للمرّة الأولى في بولندا عام 1981. وتشتمل الطبعة الأمريكية، التي ترجمها ونشرها دايفيد أوست على مقدّمة ممتازة بقلم هذا الأخير، يشرح فيها السياق التحليلي وتاريخ النصّ الفعلي والخلافي، بالإضافة إلى تعليق بيد ميشنيك بين العامين 1976 و1987 على شكل ردود على الانتقادات أو كمراجعات "لإشكاليات" جديدة في الحوار البولندي الهشّ بين الكنيسة واليسار. من الملحوظ أن هذا العمل المحوري للحوار بين الشرق والغرب والماركسية والمسيحية لاقى صعوبات في إيجاد ناشر في أمريكا، فيما لاقت العشرات من النصوص الفكرية والسياسية في النسخة اللاتينية الأمريكية، وهي نصوص أقلّ قيمة، العديد من الناشرين وقرّاء متحمّسين. حتى أن النقد العدائي الذي قدّمه جوزيف تيشنر اللاهوتي البولندي الرائد، الذي اضطلع كذلك بدور مهم بوصفه مرشداً روحيّاً للتضامن، وجد طريقه إلى سوق الأدبيات الأمريكي (وما يدعو إلى السخرية إنما هو نشره مع مقدّمة ودّية لميشنيك) الذي ظهر قبل نصّ ميشنيك الأصلي. انظر: Jozef Tischner, *Marxism and Christianity: The Quarrel and the Dialogue in Poland*, translated by Marek B. Zaleski and Benjamin Fiore (Washington, DC: Georgetown University Press, 1987), and *The Spirit of Solidarity*, translated by Marek B. Zaleski and Benjamin Fiore (San Francisco: Harper & Row, 1984).

(34) وصف كولاكوفسكي الكاثوليكية البولنديّة، في أحد انتقاداته النموذجيّة المتقدّمة بـ"التقليدية، والظلامية، والمتعصّبة، وذات الطابع الرّيفي المُثبت". انظر: Leszek Kolakowski, *Notatki O Wspolczesnej Kontreeformacji* ([Warszaw]: Ksizçzka i Wiedza, 1962), p. 53,

إن توسيع كولاكوفسكي الشخصي والفكري ربّما كان المثال النموذجي والأكثر تأثيراً لتحوّل اليسار البولندي من الموقف العلماني النموذجي المعادي للإكليروس (كان يرى نفسه في الحقبة الستالينية كـ"عدواً شخصياً لله") إلى الموقف الجديد الأكثر انفتاحاً وتفهّماً الذي يحترم الدين والكاثوليكية البولندية. لأمثلة عن آراء كولاكوفسكي المراجعة، انظر: Leszek Kolakowski, "La Revanche du sacré," *Contrepoint*, no. 13 (1977), et *Religion, If There Is no God--: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-called Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1982).

(35) Michnik, *The Church and the Left*, p. xi., and Leszek Kolakowski and Jan Gross, "Church and Democracy in Poland: Two Views," *Dissent* (Summer, 1980).

(36) Ferenc Fehér and Agnes Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* (Cambridge, MA: Polity Press, 1987); Adam Podgorecki, *The Polish Burial of Marxist Ideology* (London: Poets' and Painters' Press, 1981); Jeffrey C. Goldfarb, *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind,* foreword by Jan Josef Szczepanski (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989), and Andrew Arato, "Social Theory, Civil Society, and the Transformation of Authoritarian Socialism," in: Ferenc Fehér and Andrew Arato, eds., *Crisis and Reform in Eastern Europe* (New Brunswick, U.S.A.: Transaction Publishers, 1991).

(37) Pedro Ramet, ed., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics,* Duke Press Policy Studies, rev. and expanded ed. (Durham, NC: Duke University Press, 1989).

(38) بالفعل، تشكّل التقاليد التاريخية الثلاثة للتضامن الكاثوليكي والقومي والعمالي، وهي التي بقيت منفصلة في أكثر دول العالم وتربطها علاقة تضادّ، السمّة المميّزة للتضامن كحركة. أعتقد أن هذا الوضع التاريخي الفريد، يقدّم تفسيراً أفضل للسمة المساواتيّة، وإن لم تكن بالضرورة ديمقراطية، لقيم الشعب البولندي ومواقفه، من النجاح الإيديولوجي للنظام الاشتراكي الذي كان، بجميع المقاييس فاشلاً إيديولوجياً إلى أبعد الحدود. للاطلاع على وجهة النظر السالفة الذكر، انظر:
Stefan Nowak, "Values and Attitudes of the Polish People," *Scientific American,* vol. 245, no. 1 (July 1981).

(39) Micewski, *Katholische Gruppierungen in Polen: PAX u. ZNAK, 1945-1976;* Michnik, *The Church and the Left;* Anton Pospieszalski, "Lay Catholic Organizations in Poland," *Survey,* vol. 24, no. 4 (Autumn 1979); Piotr Jeglinski and Alexander Tomsky, "Spotkania: Journal of the Catholic Opposition in Poland," *Religion in Communist Lands,* vol. 7, no. 1 (1979); Andrzej Swiecicki, "Les Origines institutionelles de mouvement 'Znak'," papier présenté à: *Actes de 12ème conférence de sociologie religieuse* (Lille: Conférence internationale de sociologie religieuse, 1973), and Bohdan Cywinski: *Doswiadczenie Polskie* (Paris: Spotkania, 1984), and *Rodowody Niepokornyc,* Biblioteka "Wiezi"; tom. 29 (Wrakow: Spoleczny Instytut Wydawniczy Znak, 1970).

(40) انظر: Mieczyslaw Malinski, *Pope John Paul II: The Life of Karol Wojtyla,* translated by P. S. Falla (New York: Seabury Press, 1979); George Huntston Williams, *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action* (New York: Seabury Press, 1981), and George Blazynski, *John Paul II: A Man from Krakow* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1979).

(41) Grazyna Sikorska, "The Light-Life Movement in Poland," *Religion in Communist Lands,* vol. 11, no. 1 (1983).
أصبح المطران وجتيلا كذلك مدافعاً عن الـ Opus Dei وحامياً له داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. لنظرة نقدية أشمل عن محافظة وجتيلا ودوره في المجمع الفاتيكاني الثاني ومشروعه الإصلاحي، انظر: Peter Hebblethwaite, *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November-December 1985* (Garden City, NY: Doubleday, 1986),
قدّم ميشنيك توصيفاً جديراً: "كان وجتيلا أمل المثقفين. وكان يربأ بنفسه عن الخطابة القوميّة ولكنه بقي متجذّراً في التقاليد الوطنيّة. تصدّى للشيوعيّة باسم حقوق الإنسان وكان ذلك متفهّماً، بيد أنه أبقى على تحفّظات قويّة تجاه النموذج الغربي للمجتمع المتسامح في دولة علمانية وديمقراطية... حيّيناه في بولندا بوصفه صديقاً للحرية. ونظرت إليه أوروبا كمحافظ يسعى للحدّ من عمل الكنيسة التقدّمي". انظر: Michnik, Ibid., p. xiv.

(42) Karol Wojtyla [John Paul II, Pope]: *The Acting Person,* translated from the Polish by Andrsej Potocki, Analecta Husserliana; v. 10 (Dodrecht; Boston, MA: D. Reidel Pub.

Co., 1979); *Toward a Philosophy of Praxis: An Anthology,* edited by Alfred Block and George T. Czuczka (New York: Crossroad, 1981); *Return to Poland: The Collected Speeches of John Paul II* (London: Collins, 1979), and *Brazil: Journey in the Light of the Eucharist,* compiled and indexed by the daughters of St. Paul ([Boston, MA]: St. Paul Editions, 1980).

(43) توصّل ميشنيك إلى استيعاب الصراع بين الخاصّوية والعالمويّة لمظاهر الرسالة البابوية المسيحيّة. وخلص في نهاية تعليقه على زيارة البابا إلى بولندا عام 1979 إلى الكلمات التالية: "دعوني أقُلْ إنه انتابني شعور غريب عندما استمعت إلى عظة البابا يوحنا بولس الثاني في كراكوفا. وعندما طلب البابا إلى المؤمنين الكاثوليك عدم التخلي عنه، كان يتوجّه إليّ أنا أيضاً: أنا الوثني". انظر: Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays,* translated by Maya Latynski; foreword by Czeslaw Milosz; introduction by Jonathan Schell (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), p. 168.

(44) تشكّل رسالة الأسقفية الإسبانية الجماعية الرعوية للعام 1937، التي تدعم انتفاضة 1936 العسكريّة ضدّ الحكم الجمهوري الدستوري أحد الأمثلة النادرة. انظر: **Isidro Gomá Tomás,** *Pastorales de la Guerra de Espana. Estudio Preliminar de Santiago Galindo Herrero,* Biblioteca del Pensamiento Actual; 51 (Madrid: Rialp, 1955).

(45) Adam Michnik, "What We Want to Do and What We Can Do," *Telos,* no. 47 (Spring 1981), p. 72.

(46) انظر: **Andrew Arato: "Civil Society against the State: Poland, 1980-81", and "The Theory of the Polish Democratic Opposition: Normative Assumptions and Strategic Ambiguities," paper presented at: *Working Papers of the Kellogg Institute*** (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), and Adam Michnik, "A New Evolutionism," in: Michnik, *Letters from Prison and Other Essays.*

(47) وفق عبارات أحد أعضاء KOR: "ربما قمنا ببعض الإضرابات المعزولة وأرغمنا الدولة على تقديم بعض التنازلات. غير أن البابا البولندي قد وحّد البولنديين بطريقة لم أتخيّل شخصياً أن تكون ممكنة". انظر: Steven Stewart, *The Poles* (New York: Macmillan, 1982), p. 155; Radio Free Europe Research, "The Pope in Poland," *Spectator:* (9 June 1979), and (16 June 1979); Alexander Tomsky: "John Paul II in Poland," *Religion in Communist Lands,* vol. 7, no. 3 (Autumn 1979), and "Poland's Church on the Road to Gdansk," *Religion in Communist Lands,* vol. 7, no. 7 (Spring 1981), and Jerzy Turowicz, "Piec Lat Pontyfikatu," *Tygodnik Powszechny* (16 October 1983).

(48) Thomas Bird, "The New Turn in Church-State Relations in Poland," *Journal of Church and State,* vol. 24 (1982); Vincent Chrypinsky, "Church and State in Poland after Solidarity," and Hannah Diskin, "The Pope's Pilgrimage to Jaruzelski's Poland," in: *Sisyphus and Poland: Reflections on Martial Law,* edited with an introduction by J. L. Black and J. W. Strong, Carlton Series in Soviet and East European Studies, vol. 9 (Winnipeg: Ronald P. Frye, 1986); J. B. de Weydenthal, "The Church and the State of Emergency," *Radio Free Europe Research* (19 February 1982), and Peter Raina, *Kosciol w Polsce, 1981-1984* (London: Katolicki Osrodek Wydawniczy "Veritas", 1985).

(49) لدراسة تحليلية نقديّة، لظاهرة الوساطة الكنسية في تشيلي أيام بينوشيه، انظر: Hugo Villela, "The Church and the Process of Democratization in Latin America," *Social Compass,* vol. 26, nos. 2-3 (1979).

(50) لدراسة تحليلية نقديّة متوازنة عن دورالكنسية في الثمانينيات، انظر: Aleksander Smolar, "The Polish Opposition," in: Fehér and Arato, eds., *Crisis and Reform in Eastern Europe;* David Ost: *Solidarity and the Politics of Anti-Politics: Opposition and Reform in Poland since 1968,* Labor and Social Change (Philadelphia: Temple University Press, 1990), and

since 1968, Labor and Social Change (Philadelphia: Temple University Press, 1990), and "Poland Revisited: Normalization and Opposition," *Poland Watch*, vol. 7 (1985).

وفي ما يتعلّق بالنقاش الدائر حول "الواقعية" و"المثالية" في السياسة البولندية، انظر: Adam Bromke: *The Meaning and Uses of Polish History*, East European Monographs; no. 212 (Boulder, CO: East European Monographs, 1987); *Poland's Politics: Idealism vs. Realism*, and "Poland's Idealism and Realism in Retrospect," *Canadian Slavonic Papers*, vol. 31 (March 1979), and Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*.

(51) انظر: Andrzej Micewski, "Kosciol Ostrzegal 'Solidarnosc'," *Polityka* (14 November 1987); Daniel Passent, "Miedzy Kosciolem a Solidarnoscia," *Polityka* (19 March 1988), and Rudny, "Cesarzowi-co Cesarskie, Bogu-co Boskie."

(52) انظر: Patrick Michel and George Mink, *Mort d'un prêtre: L'Affaire Popieluszko, analyse d'une logique normalisatrice*, texts traduits du polonais par Maryla Laurent ([Paris]: Fayard, 1985); Grazyna Sikorska, *A Martyr for the Truth: Jerzy Popiehtszko*, (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1985); John Moody and Roger Boyes, *The Priest and the Policeman: The Courageous Life and Cruel Merder of Father Jerzy Popieluszko* (New York: Summit Books, 1987), and Paul Lewis, "Turbulent Priest: Popieluszko Affair," *Politics*, vol. 5, no. 2 (October 1985).

(53) Jerzy Popieluszko: *Kazania Patriotyczne* (Paris: Libella, 1984), and *The Price of Love: The Sermons of Fr. Jerzy Popiehtszko* (London: Incorporated Catholic Truth Society, 1985).

(54) في مقابلة في Famiglia Cristiana صرّح المطران غليمب بما يلي: "لم يكن الذين ضلّلوا الأب بوبيالوسزكو من أتباع الكنيسة. لقد جعلوا منه قسيس الجماعات التي شعر هو أصلاً بتعلّق شديد بها. لقد وقع ضحية ذلك بكلّ تأكيد". انظر: *Famiglia Cristiana* (27 November 1985), نقلاً عن: Smolar, "The Polish Opposition," p. 242.

(55) انظر: David Ost, "Introduction" in: Michnik, *The Church and the Left*.

(56) المصدر نفسه، ص 20.

(57) Prymas Polski, Jozef Glemp, "Uwagi o Projekcie Dokumentu Prymasowskiej Rady Spolecznej," *Aneks* (London), no. 53 (1989),

لمناقشة حول الموقف التقليدي الكاثوليكي والتخلي عنه في المجمع الفاتيكاني الثاني، انظر: الفصل السابع من هذا الكتاب، الهوامش أرقام (56 – 60).

(58) لم يتجاوز كشف الحساب بيت السيجم (Sejm).

(59) في ما يتعلّق بمفاهيم السلطة الوصائيّة، المجالات الخاصّة، والمأسسة المنحرفة، انظر المداخلة التي قدّمها صاموئيل فالينزويلا في المؤتمر حول التحوّل نحو الديمقراطيّة في أوروبا الوسطى وأمريكا اللاتينية: J. Samuel Valenzuela, "Democratic Consolidation in Post-Transitional Settings: Notion, Process, and Facilitating Conditions," paper presented at: Conference on Democratization in Central Europe and Latin America, UCLA, 1 December 1990.

(60) حول مسؤولية المفكرين ودورهم، انظر: Adam Michnik, "Troubles," in: *The Church and the Left*.

(61) Smolar, "The Polish Opposition".

(62) ذلك كان درس التجربة التشيليّة التي أرغمت الكنيسة الكاثوليكية على إعادة النظر في استراتيجيتها السياسية في كلّ مكان. انظر: Brian H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).

الفصل الخامس

البرازيل: من كنيسة النخبة(*) إلى كنيسة الشعب

تبدو الكاثوليكية البرازيلية، كباقي الكنائس الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية، ثمرة للكاثوليكية النضالية في شبه الجزيرة الأيبيرية[1]. إلا أن بعض الاختلافات الجذريّة بين الاستعمارين الإسباني والبرتغالي أسهمت، منذ البداية، في ترسيخ شكلين متباينين من الكاثوليكية في الشكل الأساسي للاستعمار الذي قام به العالم المسيحي[2]. وكانت المؤسسة المركزيّة التي تحكم العلاقات بين الكنيسة والدولة، أو مؤسسة الرعاية الملكيّة هي نفسها تقريباً في كلّ من الحالتين[3]. وقد حوّلت مجموعة الامتيازات الملكية التي حصل عليها التاجان الإسباني والبرتغالي من البابوية، مكافأة على حماستهما النضالية لانتزاع شبه الجزيرة الأيبيرية من الإسلام، كلتا الكنيستين إلى نسختين نموذجيّتين مثاليتين للكاثوليكية القيصروبابوية. ويرى ويد ميكام أنه "لم يسبق لعاهل، بموافقة البابا، أن أحكم قبضته على الكنيسة الكاثوليكية الواقعة ضمن أراضي مملكته، كما لم يتكرّر هذا الأمر منذ ذلك التاريخ"[4].

أضحت كل من الكنيستين ملحقة إدارياً بالدولة، مما سمح للتّاج ببسط هيمنته المطلقة سياسياً واقتصادياً وحتى عقائدياً على المؤسسة الكنسية. إن الـ Placet(**)، وهو حق التاج في فرض رقابته على جميع البيانات والرسائل والمستندات الكنسية، بما فيها البابويّة منها، قطع عملياً كلّ صلة مباشرة بين كنائس المستعمرات والفاتيكان. ولم يتمكّن هذا الأخير من إعادة بسط نفوذه على الكنائس الوطنية في أمريكا اللاتينية إلا بعد الاستقلال في القرن التاسع عشر. وكانت هذه السيرورة أبطأ في البرازيل، منها في سائر دول أمريكا اللاتينية. ولم تستطع الكنيسة البرازيليّة أن تتحرّر من سيطرة الدولة، وتقيم علاقات متينة مع الفاتيكان، إلا بعد إعلان الجمهورية الأولى عام 1890[5].

(*) أطلقت عليها تسمية Oligarchy في النصّ الأصلي (المترجم).

(**) وردت في النص الأصلي، بالبرتغالية "Placet" وهو التصويت للتصديق على منصب ما (المترجم).

وبالرغم من كون مؤسسة الرعاية الملكية هي نفسها تقريباً في كلتا الحالتين، فإن النفوذ الإداري للدولة عامّة، وللكنيسة الممأسسة في المستعمرة البرازيليّة خاصة، لم يكن لا بقوة ما كان قائماً في أمريكا الإسبانيّة ولا بشموليته. وفي حين اتّخذت النّزعة الاستعماريّة الإسبانية شكل سيرورة مضبوطة إدارياً لاستعمار مكثّف شامل، فإن وجود مؤسسات مشابهة للتي في المملكة ضمن المستعمرات أدى إلى إبقاء النّزعة الاستعمارية البرتغاليّة على السّمات الأساسية للإمبراطوريّة التجارية، مدّة أطول من الزّمن. وبالطريقة عينها، فيما كان التنصير المطّرد الواسع لأمريكا الإسبانيّة، نتيجة لجهد إداري مكثّف ومشترك للدولة والكنيسة، بقي التبشير الإنجيلي في البرازيل مبادرة من الجماعات الدينية، اليسوعية منها بصفة خاصّة. وبذلك، كان حضور الكنيسة الممأسس في المستعمرة البرازيلية ضعيفاً للغاية. ولغاية 1676، لم يكن هنالك سوى أسقفيّة واحدة لكامل الأراضي ولم يبدِ التاج البرتغاليّ ولا كنيسة الدولة أي مَيلٍ إلى إقامة أبرشيّات أو جامعات أو معاهد لتعليم إكليروس علماني يكاد لا يكون موجوداً. وعدا عن حماسة اليسوعيين التبشيرية والجماعات الدينية الأخرى، فإن التنظيم الذاتي المستقلّ للأخويّات العلمانيّة التي كانت تميل إلى إعادة ظهور التديّن البرتغالي الشعبي في المستعمرة، هو وحده القادر على تفسير وجود برازيل كاثوليكية حديثة[6].

أمّا السّمتان التاريخيتان المميّزتان من سمات الكاثوليكية البرازيلية، وهما اختراق الكنيسة الممأسس الضعيف للمجتمع وإعادة الإنتاج النشطة للأشكال المتباينة من التديّن الشعبي "شبه الكاثوليكي" بمعزل عن سيطرة الإكليروس، فترجع أصولهما التاريخيّة إلى واقع البرازيل الاستعماري. وعلاوة على ذلك، قد يحاجج المرء في أن الكنيسة الشعبية وجماعات القاعدة الكنسية، التي ظهرت في سبعينيات القرن الماضي على أنها أشكال تنظيميّة لمثل هذه الكنيسة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسّمتين المميّزتين الآنفتي الذّكر للكاثوليكية البرازيلية. وهي نتيجة لسيرورة مزدوجة من التأقلم الاستراتيجي لكنيسة ضعيفة مع محيطها المتغيّر، والتحوّل المستقلّ للتديّن الشعبي باتّجاهٍ حديث.

وفي الفترة السابقة للقرن الثامن عشر، كان الضعف الممأسس للكنيسة الاستعمارية، نتيجة غير مقصودة لإهمال التّاج البرتغالي ولامبالاته العرضيّة بالشؤون الدينية. ولكن مع انتشار إيديولوجيّات التنوير وتبنّي الدولة البرتغالية لملكيّة غاليكانيّة عدائية، زاد ذلك من إضعاف الكنيسة الإستعمارية نتيجة للسياسات النفعيّة للدولة. ولقد وجّه طرد اليسوعيّين المؤيدين لسلطة بابوية مطلقة، من الأراضي التابعة للسلطة البرتغالية، صفعة قاسية إلى الكنيسة البرازيلية التي لم

تبدأ بالتعافي منها إلا مع أواخر القرن التاسع عشر.

أمّا في إسبانيا ومستعمراتها، فلم يكن انتصار الملكيّة الغاليكانية إلا عابراً، قطعته الثورة الفرنسيّة وحروب الاستقلال وما نتج عنهما من خلافات التي برزت بين الدولة الليبراليّة والكنيسة، إبّان القرن التاسع عشر في شبه الجزيرة الأيبيرية وأمريكا اللاتينية. أما في البرازيل فقد أدّى الاستقلال، على العكس من ذلك، إلى تعزيز سيطرة الدولة الفعليّة على الكنيسة. وليس ثمّة مثال على التطوّر الفريد للكاثوليكيّة في القرن التاسع عشر في البرازيل، أوضح من الاندماج الغريب بين الكاثوليكيّة والماسونيّة تحت غطاء الدولة القيصروبابويّة التي تبنّت أولاً الليبراليّة ثمّ الوضعيّة كإيديولوجيّة موجّهة لاحقاً. وكان بيدرو الأول، إمبراطور البرازيل، الذي يجسّد في آنٍ معاً رأس السلطة الكنسيّة والسيّد المطلق للرهبنة، والأب ديوغو فييخو وزير العدل والوصيّ على العرش، المسؤولين الرئيسين عن تعزيز الملكيّة الغاليكانية في البرازيل، كما كان العديد من الأساقفة والكهنة ماسونيين، فيما أضحت الأخويّات مركزاً للنشاط الماسوني[7].

وقد اندلع أوّل الخلافات بين الكنيسة والدولة في البرازيل في سبعينيات القرن التاسع عشر، بشأن الماسونيّة تحديداً. والذي أفسح المجال لهذا الخلاف، هو بروز عدد من الأساقفة البرازيليين الذين أتمّوا دراستهم في فرنسا، فكانوا يعتبرون لأول مرّة، الفاتيكان مصدر السلطة لا الدولة. وكان البابا بيوس التاسع يسعى جاهداً لإعادة بسط السلطة البابوية عقائدياً ومؤسساتياً على مختلف الكنائس القومية. وفي العام 1864، تمّ الإعلان عن الرّسالة البابويّة المناهضة للماسونيّة الكوانتاكورا (Quanta Cura)، والسيلابوس (Syllabus) التي شملت ضمن اللائحة الطويلة لـ"أخطاء الحديثة" بعض الكنائس القوميّة، والـ "placet" ، أو تقديم القانون المدني على القانون الكنسي، والرقابة المدنية على الشؤون الدينية. ومن غير المفاجئ أن يختار بيدرو الثاني عدم إعطاء الإذن الإمبراطوري بنشر النّصين البابويين في البرازيل كونهما يتعرضّان بشكل مباشر للأوضاع البرازيليّة. وفي المجمع الفاتيكاني الأول عام 1870، الذي حضره سبعة من الأساقفة البرازيليين الأحد عشر، تمّ إعلان دوغما العصمة البابوية. ولقد اندلع الخلاف بين الكنيسة والدولة عقب ذلك بقليل، ففي عام 1874 وإثر محاولة اثنين من الأساقفة اتّباع الفاتيكان، بمطالبة كهنتهم بالتخلّي عن الماسونيّة، والأخويّات بطرد جميع أعضائها الماسونيين أمرت الدولة بسجن كلا الأسقفين. وكادت تكون ردّات فعل النّخب السياسيّة والمجتمع وحتى الكنيسة البرازيليّة شبه غائبة[8].

وفي العام 1889، أطاح انقلاب بالامبراطوريّة فقامت الجمهوريّة الأولى.

وأضحت الكنيسة البرازيليّة في وضع يرثى له إلى درجة أن الأساقفة رحبوا بقرار الجمهوريّة القاضي بالفصل بين الكنيسة والدولة، رغم رفضهم هذا المبدأ، معتبرين هذا الأمر الواقع تحرّراً من سلطة الدولة، ممّا قد يمنح الكنيسة حرّية دينية لم يسبق لها أن تمتّعت بها يوماً من الأيام بوصفها كنيسة دولة. وتوصّل الأساقفة، في رسالتهم الرعويّة الصادرة في آذار (مارس) 1890، إلى الخلاصة الرّزينة: أن "الرعائية المزعومة" اتخذّت في الواقع شكل "قمع الدولة" الذي دمّر الكنيسة تقريباً[9]. وبعد مضي حوالى أربعمئة عام من رعائية الدولة اشتملت الكنيسة البرازيلية على ثلاثة عشر أسقفاً فقط وحوالى سبعمئة كاهن لرعيّة تناهز الأربعة عشر مليوناً من الكاثوليك. علاوة على ذلك، كان مستوى النظام الداخلي والسلوك الأخلاقي للإكليروس البرازيلي متبايناً تماماً عن المعايير الكاثوليكية الأوروبيّة.

وقد سمحت الحريّة المكتسبة حديثاً للكنيسة البرازيليّة ببدء سيرورة إصلاح داخليّ ونمو ممأسس مذهل. بيد أن خسارة حماية الدولة، بما فيها من دعم ماديّ، أرغم الكنيسة على الاعتماد للمرّة الأولى على مواردها الخاصّة في محيط علماني رسمياً ومعادٍ سياسياً. وفهمت الكنيسة بمرارة المدى الكبير لضعف حضورها في مجتمعٍ كاثولكي في غالبيّته. ومع دعم الفاتيكان والحضور القوي للإكليروس الأوروبيّ بدأت كذلك رومنة الكنيسة البرازيلية وأوربتها(*) لجهة شكلها العام واستراتيجياتها. وتبنّت الكنيسة نمط العالم المسيحيّ الجديد واستراتيجيّة التعبئة للتحرّك الكاثوليكي التي كانت حينها معتمدة في أوروبّا[10].

ولقد تبلورت الرؤية والاستراتيجية الجديديتان بشكل أوضح عام 1916 في رسالة دوم سيباستياو ليمي الرعويّة رئيس أساقفة ريسيف وأوليندا، وقبلهما ريّو دي جانيرو. وكما رأى دوم ليمي، الذي بقي حتى موته عام 1942 أبرز قادة الكنيسة الكاثوليكيّة، فإن النقص في التعليم الديني على جميع المستويات الاجتماعيّة، هو الذي فسّر تناقض غياب تأثير الكنيسة في مجتمع كاثوليكيّ في غالبيّته. وقد اقترح حلاً، كان بمقدوره أن يضعه في حيّز التطبيق بنجاح تامّ، وهو يكمن في الاستراتيجيّة النموذجيّة للتحرّك الكاثوليكي، لا سيّما استعادة السيطرة على المجتمع من خلال تنصير نخبها. وقد يسمح تعليم النخب الناشطة الكاثوليكية، للكنيسة بإحكام قبضتها على أهمّ المؤسسات، لا سيّما المؤسسات التابعة للدولة، وهي مواقع ستخوّل الكنيسة نشر تعليمها الديني في باقي المجتمع. وكما يرى برونو: "يكمن الحلّ في استراتيجيّة مجموعة ضغط لولوج الحياة العامّة مجدّداً، وانطلاقاً من هذا الموقع، استخدام السلطة لتعزيز تأثيرها"[11].

(*) كلمتان مشتقّتان على وزن فعللة من الإنجليزية (Romanization) و (Europeanization) (المترجم).

وهكذا، وبعد مضي أقلّ من عشرين عاماً على ترحيب الكنيسة البرازيليّة بالفصل بين الكنيسة والدولة مرغمة بسبب إحساسها بضعفها كمؤسسة، أخذت تبحث عن تحالف جديد مع الدولة. وإذ شكلت الكنيسة البرازيلية نفسها وفق نموذج الكنائس الأوروبية التي كانت تتحوّل إلى مؤسسات مدنية للطبقة الوسطى، اختارت تجاهل أكثرية الشعب، والطبقات الريفيّة الدنيا وتديّنها الشعبي غير القويم. أمّا النخب الأوليغاركية الحاكمة من جهتها، إذ اعتمدت الوضعية إيديولوجيّة لها، فكانت تتجاهل الكنيسة. وكان على الكنيسة أن تعتمد على تشكيلات الطبقة الوسطى من نخب العلمانيين الكاثوليك لتكون حاملة لمشروع التحرّك الكاثوليكي.

كان مركز دوم فيتال حجر الزاوية في هذا المشروع. أُنشئ هذا المركز عام 1922 وساعد في تأسيس جيل مؤثّر من المفكّرين الكاثوليك الذين اضطلعوا لاحقاً ولسنوات عدّة بأدوار بارزة في الحياة البرازيليّة العامّة. تبنّى معظمهم بادئ الأمر نوعاً من القومية الاتحاديّة الكاثوليكيّة، ثمّ بشكل رائج في العالم الكاثوليكي. وظلّ بعضهم، أمثال غوستافو كورساو وبلينيو كوريّيا دي أوليفييرا، قادة بارزين لليمين الكاثوليكي البرازيلي، فيما أخذ آخرون، أمثال آلسِو دي أميروسو ليما وهيلدير كامارا، متأثرين بمفكّرين كاثوليك فرنسيين أمثال جاك ماريتان وإيمانويل مونييه، في أربعينيات القرن العشرين، بتبنيّ شكل أكثر تقدّمية من أشكال الكاثوليكية السياسية والاجتماعيّة، مستبقين بذلك التغيير التقدّمي الذي اعتمدته الكنيسة البرازيليّة برمّتها في ما بعد، ومؤثّرين فيه[12].

كما زاد انقلاب عام 1930 العسكري، الذي أوصل جيتوليو فارغاس إلى سدّة الحكم، من التقارب بين الكنيسة والدولة. وقد أصبح دوم ليمي صديق فارغاس الشخصي المقرّب، ومستشاره من حين إلى آخر. وبالرغم من كون فارغاس لاأدرياً على الصعيد الشخصي، فقد لاحظ الدور المهم الذي يمكن أن تضطلع به الكنيسة في ذلك النوع من القوميّة الشعبيّة التي تنظّمها الدولة على مستوى الطبقة الوسطى، والذي كان يخطط هو له[13].

علاوة على ذلك، فإن بعض تظاهرات التديّن الشعبي، الحاشدة المنظّمة تنظيماً استراتيجياً عام 1931، ونجاح العصبة الانتخابية الكاثوليكيّة (Catholic Electoral League = LEC)، أثبتا أن الكنيسة قد جمعت كمّاً لا يستهان به من الموارد التعبويّة[14].

ويلاحظ ماينوارنغ أن: "دستور 1934 راعى مطالب العصبة الانتخابية الكاثوليكية، بما فيها دعم الدولة المادي للكنيسة، ومنع الطلاق والاعتراف

بالزّواج الديني وإقرار التعليم الديني إبّان الساعات المدرسية وتقديم الدولة المنح الدراسية للمدارس الكاثوليكية"[15]. إن تولّي فارغاس للسلطات الديكتاتوريّة وإنشاء الدولة الجديدة السلطويّة النقابية - المهنية عام 1937، قرّبا أكثر فأكثر بين الدولة والكنيسة. وفيما لم يكن ارتباط الكاثوليكية البرازيلية بنظام فارغا السلطوي بنفس قوة ارتباط الكنيسة الإسبانية بنظام فرانكو فإن الإيديولوجيين الكاثوليك احتفوا بالدولة الجديدة كنموذج لكاثوليكية "الطريق الثالثة"[16].

منذ ذلك الحين وحتى أواخر الستينيات، ماشت الكنيسة البرازيلية بشكل أساسي التطوّرات العامّة للدولة والمجتمع البرازيليين[17]. بيد أن كنيسة برازيلية جديدة برزت في السبعينيات، هي كنيسة الشعب التي لم تضح قوة معارضة رئيسة للنظام البيروقراطي الاستبدادي، عبر دعمها لإعادة بناء المجتمع المدني في مواجهة الدولة وحسب، بل أخذت ترعى أيضاً التحوّل الراديكالي للمجتمع البرازيلي. إذن ما الذي يفسّر هذا التحوّل للكنيسة الكاثوليكيّة من نمطها التقليدي للتوجّه نحو الدولة، إلى توجّه جديد نحو المجتمع؟ يبدو أن هنالك جواباً أبسط مما يتخيّله المرء، هو أن النظام البيروقراطي الاستبدادي قد أحدث صدعاً بين الدولة والمجتمع، فاصطفّت الكنيسة إلى جانب هذا الأخير حين وجدت نفسها مرغمة على الاختيار بين الاثنين[18].

ولفهم السّمات المميزة للتحوّل البرازيلي، لا بدّ من ثلاث نقاط. وستفيد دراسة هذه النقاط بكلّ بساطة في مساءلة كلّ من المقدّمات المنطقية لتحليل مؤسساتي استراتيجيّ. أمّا النقاط الثلاث فهي التالية:

1 - الصراعات داخل الكنيسة من أجل السلطة؛
2 - وقفة الكنيسة النبوئية ضد دولة الأمن القومي، ونموذجها حول النمو الاقتصادي؛
3 - كنيسة الشعب وجماعات القاعدة الكنسية.

أولاً: الصراعات داخل الكنيسة من أجل السلطة

أظهرت دراسة رالف ديلِلا كافا بشكل مقنع أن من الأسهل فهم تحوّل الكنيسة البرازيليّة بأنه نتيجة غير متعمّدة لسيرورة معقّدة من التفاعل والصراعات من أجل السّلطة، بين شخصيّات فرديّة وجماعيّة داخل الكنيسة البرازيليّة، لا بوصفه نتيجة مقصودة لاستراتيجيّة تأقلم ممأسسة[19]. وبشكل عامّ، لا بدّ من النظر إلى التحوّل ضمن السياق الأشمل لتحوّل الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية اللاتينية العامّ، الذي لا بدّ من النظر إليه هو الآخر بوصفه النسخة اللاتينية

الأمريكية لسيرورة التجديد الكاثوليكي العامّ[20].

وهنالك توافق عامّ على أن مؤتمر ميدلين لأساقفة أمريكا اللاتينية عام 1968 يشكّل محطّة مفصليّة في التحوّل الآنف الذكر، وذلك لسببين اثنين: أولاً، كونه أفاد في شرعنة سيرورة بدأت على مستوى أدنى ثمّ باتت تضطلع بدينامية خاصة بها، وأضفى صفة رسميّة عليها؛ ثانياً، كونه أنتج ظاهرة الكنيسة الأمريكية اللاتينية بوصفها مؤسسة تمتاز على مستوى القارّة بهُوية إقليميّة متمايزة، وبوصفها حركة اجتماعية متعدّية القوميات مركّبة من كوادر متنوّعة، وشخصيّات جماعيّة لها خطاب موحّد ومشروع جماعيّ لتحوّل تاريخي. وتظهر الدراسة المقارنة للكنائس القومية الأمريكية اللاتينية أنه من المضلّل إطلاق التعميمات السهلة بشأن الكاثوليكية الأمريكية اللاتينية، إذ إن التباينات بين مختلف الكنائس القومية أعمق وأعظم من تلك القائمة بين الكنائس القوميّة الأوروبية الغربية المختلفة[21]. بيد أن من المستحيل اليوم فهم تطوّر بعض الكنائس القوميّة من غير أخذ واقع الكنيسة الأمريكية اللاتينية الجديد بعين الاعتبار. إن دراسة الكنيسة البرازيليّة ملائمة للغاية في هذا السيّاق كونها الكنيسة الكاثوليكية الأكبر في العالم، وكونها قد اضطلعت بدور قياديّ في التحوّل العامّ للكنيسة الأمريكيّة اللاّتينية، وكونها المكان الأوحد لتمأسس مشروع التحوّل الراديكالي رسمياً في قمّة الهرم الكنسي، ولو لمدّة قصيرة من الزمن.

جاء الدفع الأساسي باتجاه التغيير في البرازيل، كما كان في سائر أمريكا اللاتينية، كردّة فعل ممأسسة على استشعار الأخطار الخارجية التي تحدق بالكنيسة، بوصفها مؤسسة، بسبب التحولات السريعة في مجتمعات أمريكا اللاتينية. وبغية تنسيق الاستجابة الممأسسة لهذه الأخطار وتوجيهها، تمّ تأسيس المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين عام 1952، بمبادرة شخصيّة من الأسقف جيوفاني مونتيني، الذي كان يعمل في ذلك الوقت وزيراً في دولة الفاتيكان، ليصبح في ما بعد البابا بولس الرابع. وفي ظلّ القيادة الناشطة لهيلدِر كامارا، وبمساعدة مجموعة صغيرة من الأساقفة الناشطين الذين لم يكونوا يمثّلون الأكثريّة المحافظة للأسقفيّة البرازيليّة، أضحى المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين بمثابة رئاسة مشتركة للعاملين في الكنيسة البرازيليّة، تخطّط لاستراتيجيّة تغيير اجتماعي ممأسس، وتضعها حيّز التطبيق. وهي في أكثر الأحيان متحالفة مع استراتيجيّات الإصلاح للتطوير الاقتصادي التي كانت تعزّزها الدولة البرازيلية بعد عودة فارغاس ديمقراطيّاً إلى الحكم عام 1951. أما خارج إطار هذا التعاون الوثيق بين الكنيسة والدولة، فقد تأسس بمبادرة من الكنيسة وتمويل من الدولة مشروعان للتغيير الاجتماعي هما: برنامج التنمية الإقليمي للشمال الشرقي (SUDENE)، وبرنامج

التوعية الوطني للتدريب على معرفة القراءة والكتابة والتعبئة الاجتماعية والسياسية (MEB). وكان هذا الأخير معدّاً بشكل خاصّ للاضطلاع بدور محوري في تجذير كوادر التحرّك الكاثوليكي أكثر راديكاليّة[22].

وفي العام 1962، اعتبرت خطّة الطوارئ لإنقاذ البرازيل التي أعدّها المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين، أن العلمنة والماركسية والبروتستانتية والأرواحيّة تهديدات أربعة للكنيسة البرازيليّة[23]. ولقد اعتبرت أكثر الكنائس الأمريكية اللاتينية في الستينيات، التهديدات الثلاثة الأولى خطراً حقيقياً. أما الرابع، أي الأرواحيّة، فيرمز بالمعنى العريض للكلمة إلى الأشكال المختلفة للدين الأفريقي البرازيلي وإلى الكارديسيّة[24]. بيد أن الجواب المماسس للمؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين الذي تمّ تبنّيه بوصفه الاستراتيجيّة الرسميّة للكنيسة البرازيلية، لم يكن ردّة فعل محافظة ولا تأقلماً دفاعيّاً مع المتغييرات الخارجيّة، بل بدلاً من ذلك، كان تعزيزاً هجومياً نشطاً للتغيير الاجتماعي الراديكالي. بالإضافة إلى ذلك، فيما كان المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين يعزّز بالشراكة مع الحكومة استراتيجية إصلاح راديكالي تفرض من أعلى، كان اليسار الكاثوليكي الراديكالي وحزب التحرّك الشعبي التابع له، يتنافسان مع اليسار الماركسي ليصبحا طليعة التغيير الثوري .

إلا أن شعور الأساقفة المحافظين بالخشية والريبة أخذ بالتزايد من الدور القيادي التقدّمي الذي كان المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليين يضطلع به، ولكون هذا الأخير لا يمثّل من وجهة نظرهم أكثرية هيئة الأساقفة. كانوا يخشون الاختراق الماركسي وينتقدون دعوات الكوادر العلمانية الكاثوليكية إلى استقلاليّة أكبر، فأخذوا ينادون بتقليص النشاط الرادكالي واستعادة السيطرة الإكليريكيّة على منظمات الشباب الكاثوليكي (JUC, JEC, JOC)[25]. وفي غضون ذلك، كان اليمين الكاثوليكي يعبّئ نساء الطبقتين العليا والوسطى عبر "مسيرات العائلة والورود" ضد "الخطر البولشفي" مؤسساً بذلك القاعدة الاجتماعية لانقلاب 1964 العسكري[26]. وقد تبع هذا الانقلاب الذي وضع حدّاً لجميع مشاريع الإصلاح الراديكالي من أعلى ومن أسفل، انقلابٌ داخلي ضمن هيئة الأساقفة البرازيلية استبُعِدَت على إثره من قيادة المؤتمر الوطني للأساقفة البرازيليين مجموعة الأساقفة التقدّميين الصغيرة. وفي أول تصريح مشترك أدلى به الأساقفة بعد الانقلاب العسكري، شكروا الربّ - والقوات المسلّحة - "الذي استجاب لتضرّع ملايين البرازيليين وخلّصنا من الخطر الشيوعي"[27]. وفي الانتخابات التالية لجميع مناصب المؤتمر القوميّ للأساقفة البرازيليين، التي جرت في روما وسط جلسات المجمع الفاتيكاني، كان من سخرية القدر أن هزم تحالف

الأساقفة المحافظين والمعتدلين اللائحة التقدمية، وتمّ توسيع اللجنة المركزيّة من سبعة إلى سبعة وثلاثين عضواً، كما تمّ إلغاء مركزيّة البنيّة الإدارية برمّتها، الأمر الذي جعل من المؤتمر القومي أكثر تمثيلاً لكامل الأسقفيّة بل زاد أيضاً من دورها القيادي[28].

وبذلك، كان أبلغ دلالة أن المؤتمر القوميّ للأساقفة البرازيليّن، إذ أضحى مع بدايات السبعينيات ممثلاً لكامل الأسقفية البرازيليّة، أخذ يضطلع مجدّداً بدور قيادي مواجهاً بشكل مباشر النظام الاستبدادي، داعياً إلى تغيير اجتماعي جذريّ، معزّزاً له. وكما يرى رالف ديللا كافا: "نجحت مجموعة تسلّطيّة جديدة، هي كنيسة الشعب (Jgreja do Povo)، عبر صراع متواصل في السيطرة داخل الكاثوليكية البرازيليّة"[29]. بيد أنه لم تعد مجموعة صغيرة من التقدّميين هي التي تضطلع، هذه المرّة، بالدور القياديّ في الكنيسة، بل باتت أغلبية الأساقفة المعتدلين والكنيسة البرازيليّة برمّتها هي التي تتحوّل نحو الراديكاليّة بفعل دولة الأمن القومي ونموذجها للتطوير الاقتصادي.

ثانياً: موقف الكنيسة البرازيلية النبوئي

ومع كون تحليل كهذا ينزع إلى إغفال ديناميّات الإيمان والحافز الديني اللذين دفعا بقيادة المؤتمر القومي للأساقفة البرازيليّين وبالكاثوليك العلمانيين الراديكاليين إلى اللحاق بركب النشاط الاجتماعي والسياسي بوصفهما شكلين من أشكال "الالتزام" الديني و"الشهادة"(*) المسيحيّة، فإنه من الممكن أن يُسوّغ، ولو جزئياً، تحليلٌ وسائلي(**) لاعتماد قيادة المؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك، استراتيجية إصلاح اجتماعيّ قبيل انقلاب عام 1964 العسكري. ويمكن للمرء بالتأكيد المحاججة بأنه عبر تعزيز الإصلاح الاجتماعيّ، عندما تصدر مشاريع كهذه عن الدولة واليسار في آن معاً، حاولت الكنيسة ببساطة إمّا أن تركب موجة الإصلاح وإمّا أن تنافس مجموعات ومؤسسات أخرى للإبقاء على تأثيرها. وفي الواقع، ومع كون الكنيسة أول المؤيّدين للإصلاح الزراعي، كان عليها انتظار نشوء الروابط الفلاحية الاشتراكيّة والنقابات الشيوعيّة كي تبدأ بتنظيم مشروعها الخاصّ لتعبئة الفلاحين.

(*) بمعنى الشهادة على الشيء لا الاستشهاد في سبيله (المترجم).

(**) Istumentalist، نسبة إلى الوسائلية (Instrumentalism)، وهي مذهب يقول إن الذكاء والنظريات وسائل للعمل (المترجم).

إلا أن هذا التحليل قد يبدو غير منطقي إذا ما طبقناه على مساندة الكنيسة للتغيير الاجتماعي والسياسي في برازيل ما بعد الانقلاب. ولمّا عادت الكنيسة البرازيليّة في ظلّ الحكم العسكري إلى تأييد الإصلاح الاجتماعي، وقفت بذلك وحيدة في وجه التيّار، لتواجه غضب الدولة عليها، وتجرّب داخل يمينها الخاصّ عنف النظام. كانت كنيسة الشمال الشرقي التقدّمية عادة، والتي لم يتم إسكاتها كلياً في أي يوم من الأيام، هي السبّاقة إلى التعبير. ثم جاءت كنيسة الأمازون، التي اكتسبت هُويّتها الإقليمية وصوتها حين أخذت تعارض التدخّل الرأسمالي العنيف الموجّه من الدولة واستعمارها للأمازون، وهي سيرورة كانت تجلب الويلات على الجماعات الهنديّة والرّيفيّة وتقتلع كلّ أشكال الحياة التي تقف في وجهها. وأخيراً جاء الاحتجاج الصارخ لكنيسة الجنوب الصناعي، المحافظة عادةً، لا سيّما كنيسة ساو باولو التي أخضعها إرهاب الدولة الذي كانت تنشره عشوائياً فرق الموت شبه العسكريّة أو يكرّسه بفاعلية التعذيب المشين الذي مارسه مكتب الجيش الثاني، والإفقار المتزايد الذي كان ينتشر حول ساو باولو في أحزمة البؤس المتزايدة باطّراد. أضحت الكنيسة البرازيليّة بعد 1968 "صوت من لا صوت لهم"، بعد أن كرّس أخيراً القانون المؤسساتي الخامس دولة الأمن القوميّ، بعد القمع اللاحق الذي أخرس المجتمع[30].

ويمكننا القول إن الكنيسة كان تستثمر مشاكل الحاضر من أجل نفوذها المستقبلي. ولا شك في أن الكنيسة اكتسبت للمرة الأولى نوعاً من الاعتبار والنفوذ غير المسبوقين داخل المجتمع البرازيليّ، حين وقفت قريباً من أروقة السلطة. بيد أنه من المبالغ فيه ربّما النظر إلى موقف الكنيسة بوصفه استراتيجيّة ممأسسة أو مخاطرة محسوبة العواقب، إذ يكذّب ضحايا إرهاب الدولة تحليلاً كهذا. ولطالما علمت الكنيسة، منذ تجربتها الأولى مع إرهاب الدولة الرومانية، أن دم الشهداء يخصب نمو الكنيسة. غير أنه من الصّعب تصوّر أن الكنيسة قد أيّدت الاستشهاد أو شجّعت عليه كاستراتيجيّة نموّ ممأسس. وعلى التحليل الممأسس أن يكون قادراً على التمييز بين السلطة بوصفها هدفاً استراتيجياً وبين النفوذ الذي يأتي نتيجة غير متعمّدة للسلوك الأخلاقي، حتى حين نتذكّر مع نيتشِه أن إرادة السلطة تكمن في الأفعال جميعها، حتى في أحقر أشكال الخنوع.

وحده تحليلٌ ينظر إلى موقف الكنيسة في مواجهة الدولة على أنه اضطلاعٌ بدور نبوئي، يمكنه أن يقدّم تفسيراً مقنعاً لتحوّل الكنيسة البرازيليّة. بالطبع، لم تضطلع المؤسسة برمّتها بدور نبوئي، ويمكن تفسير جهوزيّة الأساقفة المعتدلين وحتى المحافظين منهم لمواجهة الدولة، كتعبير عن روح الجماعة أو اهتمام ذاتي

ممأسس أو تجاري. ولم يأخذ العديد من الأساقفة المعتدلين والمحافظين بالكلام علناً إلا حين رأوا بطش الدولة يصيب كهنة أبرشيّاتهم الخاصّة أو زملاءهم الأسقفيين. غير أن الدفاع عن الشخصية التجارية أو التكافل لا يمكن أن يكونا التفسيرين الوحيدين، إذ أخفق الأساقفة في التعبير علناً على إثر انقلاب عام 1964 العسكري، حين كانت حملة القمع في أوجها، موجّهة ضدّ الكاثوليك الراديكاليين بمن فيهم بعض الكهنة. علاوة على ذلك، عندما اتّخذ الأساقفة البرازيليّون موقفاً عامّاً في بداية السبعينيات، لم يكونوا يدافعون عن الحقوق الامتيازيّة لأهل الدين، بل على العكس من ذلك، عن الكرامة المقدّسة للشخص البشري. وكان إدراك أن دولة الأمن القومي قد تمادت في بغيها بتخطيها حدود النظام الأخلاقي التقليدي، وأنها بالرغم من دفاعها المنمّق عن الحضارة المسيحية، تعرّض نزعتها الاستبداديّة، ليس فقط استقلاليّة الكنيسة بل القيم الإنسانيّة، للخطر، هو الذي جعل الأساقفة حتى المترددين يتخذون موقفاً علنياً[31].

والدور القيادي الذي اضطلعت به أكثر قطاعات الكنيسة البرازيلية صراحة ضدّ الدولة الاستبداديّة ونموذجها للتطوير الاقتصادي كان على أي حال نبوئياً بلا أدنى شكّ. ولم تكن النبوئية محصورة بالكنيسة البرازيليّة وحدها، بل برزت عبر الكاثوليكيّة في جميع دول أمريكا اللاتينية[32]. إلا أن ما ميّز الحالة البرازيليّة، هو أنه في الحالة البرازيليّة كانت النبوئية أكثر تعميماً وأصبحت ممأسسة عند قمّة الهرم. وقد يقدّم تفسير فيبر لبروز النبوءة اليهوديّة، على الأقلّ، تعليلاً تقريبيّاً لبروز نبوءة حديثة[33]. وعزا فيبر بروز النبوءة في إسرائيل القديمة إلى أربعة عوامل مؤثّرة مشتركة:

1 - تقليد دينيّ أخلاقي نبوئي، أي فكرة الإله الواحد المتعالي الذي يتدخّل في صياغة التاريخ؛
2 - مفكّرين "أحرار"، أي مفكّرين مترفّعين على واقعهم الحالي؛
3 - بلترة(*) واسعة النطاق للفلاحين؛
4 - سياق دوليّ من الصراعات الإمبريالية على السلطة.

إن هذه العوامل الأربعة كانت كذلك حاضرة في أمريكا اللاتينية في الستينيات، وربما ساعدت على تفسير بروز لاهوت تحرّري في هذه الدول، لا على شكل خطاب فكريّ وحسب، بل كحركة اجتماعيّة أيضاً[34].

1 - يُظهر تاريخ الديانات الإبراهيميّة الثلاث أن المكوّن الأخلاقي النبوئي

(*) كلمة مشتقّة على وزن فعللة من الإنكليزيّة (Proletarianization) وتعني كلمة بروليتاريا بالعربيّة الطبقة العاملة (المترجم).

في التقاليد اليهوديّة المسيحيّة الإسلاميّة، حاضر على الدّوام، يرقد نائماً بانتظار أن يستيقظ حين تضحي الظروف ملائمة. إن تجديد الخطاب اللاهوتي الكاثوليكي الذي واكب التجديد أعاد الحياة إلى هذه التقاليد. وتمّ استبدال التقليد الطبيعوي السكولاستي الكيانيّ بلاهوت توراتيّ تاريخويّ. وقد وجدت إعادة اكتشاف التصوّر القديم للكنيسة على أنها "شعب الله" وللتاريخ العلماني على أنه تاريخ تحريري، صدىً عميقاً في الظروف الأمريكية اللاتينية. وأعيد اكتشاف النصوص التقليديّة النبوئية النموذجيّة للتوراة وقراءتها - كسفر الخروج والأنبياء والإنجيل - للمرّة الأولى في أكثر من مناسبة، وبنظرة جديدة. كما أعيد اكتشاف التقليد النبوئي الخاصّ لأمريكا اللاتينيّة، تقليد الأخ بارتولومي دي لاس كاساس ومبشّرين ورؤيويين آخرين وقفوا دفاعاً عن الهنود في وجه استغلال المستعمر[35]. وكان للبرازيل كذلك تقليدها الخاصّ من الاحتجاج الديني الاجتماعي الألفي[36].

2 - بالرغم من التغييرات المهمّة في العلاقة بين الدولة والكنيسة عبر أمريكا اللاتينية ومع كون البرازيل حالة استثنائية في هذا السياق، يمكن تعميم التجربة البرازيلية على سائر أمريكا اللاتينية[37]. وهنا أيضاً، يتباين توقيت السيرورة وتفاصيلها التاريخيّة تبايناً كبيراً، ويلعب هذا التباين وهذه التفاصيل دوراً مهماً في تحديد ما إذا كان التقليد النبوئي سيسيطر على بلد ما أم لا. بيد أنه يمكن إعادة بناء المخطّط العامّ للسيرورة التاريخيّة بناءً نموذجياً - مثالياً وفق الطريقة التالية: طوال فترة تفوق الأربعمئة عام ارتبطت الكنيسة الأمريكية اللاتينية بالدولة وبالطبقة الأقلية الحاكمة. ولكن بخلاف البرازيل، انفصلت الدولة الليبراليّة الوضعية في دول أمريكا اللاتينية، عقب الاستقلال، عن الكنيسة. إلا أن هذا دفع الكنيسة المهجورة إلى توطيد صلاتها مع الأحزاب المحافظة والطبقات الأقلية الحاكمة بغية الحصول على حماية جديدة والتقرّب مجدداً من الدولة. إلا أنه، مع بداية القرن العشرين، وجدت الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها، في أكثر دول أمريكا اللاتينية باستثناء البرازيل، وثيقة الصّلة بالدولة الأوليغاركيّة. ولما وقعت الدولة الأوليغاركيّة في أزمة وتمّ استبدالها بأشكال مختلفة من أشكال الدولة، في أمريكا اللاتينية، أُرغِمت الكنيسة على إعادة تقويم تحالفاتها السياسية والطبقيّة. وأصبحت الديمقراطية المسيحيّة والتحالفات مع مختلف الأشكال الشعبوية هي الاستجابة النموذجيّة للكنيسة[38]. وفي بعض الحالات، لا سيّما المكسيك والأوروغواي، لم تُبد الدولة العلمانية ذات مصادر الشرعنة الخاصّة بها، سوى اهتمام ضعيف للدخول في تحالفات مع الكنيسة[39]. وفي حالات أخرى، لا سيّما في كولومبيا، بدا التحالف الأوليغاركي، بصفة خاصّة، قادراً على الصمود، بينما كان يتأقلم مع

الأشكال الجديدة للدولة[40]. وفي الستينيات، حين غرقت كلّ من الديمقراطية المسيحيّة والشعبوية في أزمتها الخاصّة أو حين حرّمتهما ببساطة الأنظمة الاستبدادية البيرقراطيّة، أُرغِمَت الكنيسة مجدّداً على إعادة النظر في علاقاتها مع الدولة وفي تحالفاتها الطبقية[41]. وتمكنّت الكنيسة بفضل هذا التحرّر القسريّ من الروابط القديمة، من إقامة علاقات جديدة تماماً. وكانت هذه السيرورة حرجة للغاية حيث وافقت أزمة الدولة الأوليغاركيّة، أو أزمة النظام الاجتماعي الأوليغاركي الريفيّ الذي بقي على قيد الحياة رغم انهيار الدولة الأوليغاركيّة، أزمتي الديمقراطية المسيحيّة والشعبوية. وكانت هذه هي الحال في البرازيل، والبيرو، وأمريكا الوسطى، أي بالتحديد، تلك الأماكن حيث برز اللاهوت التحرّري وبسط سيطرته بوصفه حركة اجتماعيّة[42].

ولكن لم تكن الكنيسة وحدها بوصفها مؤسسة، هي التي تحرّرت من الروابط القديمة. الأهمّ هو أن المفكّرين الكنسيّين من كهنة وقوّة رعويّة وناشطين علمانيين، تحرّروا من أدوارهم الدينية التقليدية بفعل التأثير المزدوج للعلمنة الحديثة والتجديد الكاثوليكي. ولمّا وُضِعت أدوار المفكّرين الكنسيّين الأسراريّة والرعويّة التقليديّة، وهوياتهم الشخصية التابعة لهم، قيد المُساءلة، أُرغِمَ هؤلاء على إعادة النظر في حياتهم والتزاماتهم الشخصيّة وأصبح لهم الخيار في تبنّي أدوار جديدة أكثر "مصداقيّة" وتطوير هويات جديدة مرضية. ولقد كشفت استطلاعات رأي الإكليروس الأمريكي اللاتيني التي ترجع إلى الستّينيات في أماكن مختلفة مثل التشيلي، وكولومبيا، وبوليفيا، والبرازيل، هذه الأزمة بوضوح. وفي هذا السّياق، شكلت "العلمنة" الخارجيّة، أي الاستقالة الجماعية والمفاجئة أحياناً لبعض الرهبان والراهبات؛ و"العلمنة" الداخليّة، أي تبنّي النشاط الاجتماعي والسياسي، ظاهرتين متوازيتين ومرتبطتين ارتباطاً وثيقاً[43].

3 - بالإضافة إلى ذلك، عانى من هذه الأزمة بشكل حادّ وكان من المحتمل أن يضطلع بأدوار نبوئية من عاش بين جميع المفكرين الكنسيين، في عالمين مختلفين، فكانوا إما كهنة أجانب عاشوا في أمريكا اللاتينية، وإما كهنة أمريكيين لاتينيّين درسوا في الخارج. وستُظهر نظرة سريعة إلى اللائحة المؤلفة من ثلاثين إلى أربعين شخصاً الأشدّ تأثيراً على تطوير لاهوت التحرّر، أن أكثر من النصف ينتمون إلى إحدى الفئتين. وبالطريقة عينها كان نصف الكهنة الذين التحقوا بحركة "مسيحيّون من أجل الاشتراكيّة في التشيلي"، ممن ولد خارج البلاد. بيد أن هذا لا يجعل من لاهوت التحرّر حركة أقلّ ارتباطاً بالواقع المحلي كما جادل بعض النّقاد[44]. لم تكن الأفكار، الآتية بمعظمها من أوروبا، راديكاليّة بحدّ ذاتها بل

أصبحت كذلك عندما واجهتها الظروف الأمريكيّة اللاتينية. ويجب ألا يكون مستغرباً أنّ تجربة "الانكفاء إلى الوراء" التي تحتاج إلى معرفة عالمين ومواجهتهما الواحد بالآخر قد تؤدي دور الدافع الراديكالي. وعندما يكون الانكفاء إلى الوراء متجذّراً في القمع الإمبريالي أو الاستعماري، يكون الدافع نحو التحرّر أقوى بكثير. وإذا ما أضاف المرء الإحساس بالذنب أو بالمسؤولية الأخلاقية الناشئة عن نظرة الشخص إلى ذاته كمفكّر ذي امتيازات، يتبع كنيسة طالما أسهمت في القمع، حينها تحلّ العوامل التي تدفع الأشخاص للاضطلاع بأدوار نبوئية أو ليصبحوا مفكّرين عضويين عن المقموعين، في محلّها الصحيح[45].

إن بلترة أهل الريف هي بكلّ تأكيد، ظاهرة طالما رافقت الاختراق الرأسمالي. وقد اتّخذت البلترة عبر أمريكا اللاتينية في الستينيات أشكالاً مكثّفة ولكنها لم تبدُ مرتبطة منهجيّاً ببروز النبوئية إلا في بعض الحالات. إضافة إلى ذلك، فإن الحالات المذكورة آنفاً كالبرازيل والبيرو وأمريكا الوسطى هي أمثلة نموذجيّة. وتبدو الظروف ملائمة بصفة خاصّة لالتحام البلترة والنبوئية عندما (أ) تتطابق البلترة مع ظرف لا تتوفّر فيه قنوات تعبويّة (أحزاب، نقابات، إلخ)؛ (ب) تنظّم الدولة الاختراق الرأسمالي الذي تنتج البلترة منه وتلتقي محاولات التعبئة مع قمع الدولة العنيف؛ (ج) يكون ثمّة تديّن شعبي يختاره أفراد رعويّون من أجل تعبئة قائمة على التديّن.

4 - يبرز لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، في الوقت نفسه وللأسباب عينها لخطاب "الإمبرياليّة والتبعيّة". وتتمثّل بعض الأسباب الشائعة في: تجربة التبعيّة المحيطيّة للمركز الرأسمالي؛ والتدخلات الإمبريالية الأمريكية المتكرّرة في سياسات أمريكا اللاتينية، في الغالب لإسقاط الأنظمة القومية أو الشعبويّة أو الديمقراطيّة؛ دور الولايات المتّحدة في توفير الأيديولوجية والتدريب والسلاح والدعم "للاحترافية الجديدة" للقوات المسلّحة في أمريكا اللاتينية ولدولة الأمن القومي؛ الثورة الكوبية والسراب للثورة الوشيكة الذي خلقته عبر أمريكا اللاتينية لجهة اليمين واليسار على حدّ سواء. وأضحت أمريكا اللاتينية، حالها حال سائر دول العالم الثالث، مسرحاً للصراعات من أجل الهيمنة بين القوّتين العظميين والأنظمة والإيديولوجيّات التي كانتا تمثّلانها، أي الرأسماليّة والاشتراكيّة. وكان العديد من المفكّرين والأشخاص الدينيين اليمينيين أو اليساريين، ينظرون إلى الصراع من أجل الهيمنة، على ضوء الخلاص التاريخي، بوصفه صراعاً مانويّاً(*)

(*) نسبة إلى (ماني) الحكيم الفارسي القائل بوجود إلهين متناحرين أحدهما للخير والآخر للشرّ (المترجم).

بين الخير والشرّ. إن اعتبار الحكّام والظلمة دمىً بأيدي السلطات الإمبريالية الخارجيّة، جعلهم أكثر فقداناً للشرعية وتعرضاً للإدانة النبوئية.

ثالثاً: كنيسة "الشعب" وجماعات القاعدة الكنسية

لا يمكن فهم تحوّل الكنيسة البرازيليّة من غير أن نأخذ بعين الاعتبار السيرورة التاريخيّة التي سماها غوستافو غوتياريز "ثورة الفقراء في التاريخ"[46]. وكانت الكنيسة البرازيليّة، حالها في ذلك حال الدولة والنخب البرازيليَّة، قد تجاهلت أمر الجماهير الرّيفيّة واستبعدتها بشكل واسع. وظلّت بنى الشمال والشمال الشرقي ووسط البرازيل بمنأىً عن شعبويّة فارغاس للطبقة الوسطى والطبقة العاملة في الصناعة، وعما أُطلقت له العنان من سيرورة التطوّر الاقتصادي وتحوّل الدولة[47]. وحتى منتصف الخمسينات، حين برزت أولى الروابط الفلاحية، كان حكم "الكولونيلا"، أرباب العمل المحليين الذين اكتسبوا أيضاً صفة الزعماء السياسيين، راسخة لا يعترض عليها أحد[48]. واعتماداً منها على التعبير الإنجيلي أن "الفقراء سيكونون معك دائماً" اعتبرت الكنيسة أن اتّباع الفقراء لها تحصيل حاصل، فركّزت اهتمامها، تأسّياً منها بالدولة وسائر المجتمع، ووظّفت أكثر مواردها الكنسيّة في الجنوب المتطوّر. بيد أنه اعتباراً من العام 1950، حين سمع النداء الأول الذي أطلقه دوم إنغيلكي أسقف كامبانها ميناس جيرايس، أولى دعوات الإصلاح الزراعي، اضطلعت "المسألة الزراعيّة" بدور أبرز في رؤية الكنيسة، حتى أضحت العامل الأوحد والأهمّ في تحوّل هويّة الكنيسة بوصفها كنيسة الشعب[49]. وما قاد الكنيسة لتكتشف "الشعب" وتأخذ على عاتقها "خيار الفقراء التفضيلي"، كان الاهتمام الجديد الذي أولته للمسألة الزراعيّة مع كلّ ما يتفرّع عنها من أمور.

وقد اضطلع العديد من العوامل بأدوار في هذه السيرورة:

أ - الفهم الحديث العهد لما سماه دوم إنغيلكي "الوضع دون الإنساني" للعمال الزراعيّين[50]. لم يكن دوم إنغيلكي أسقفاً راديكالياً على الإطلاق، بيد أن اكتشاف الفقراء أدّى إلى تحوّل أساقفة الشمال الشرقي والأمازون نحو الرّاديكاليّة. أخذت خطبهم الجماعيّة تنزع إلى الراديكالّة شيئاً فشيئاً، فلم يكتفوا بمهاجمة الأوضاع دون الإنسانيّة بل أيضاً ما ظنّوا أنها الأسباب البنيوية لهذه الأوضاع. ومع بداية السبعينيات، أخذ الأساقفة ينادون علناً "بدحر الرأسماليّة" و"تشريك وسائل الإنتاج"[51].

ب - التهديد المتمثّل في بروز روابط ريفيّة نظّمها في أواخر الخمسينيات

الاشتراكي فرانسيسكو خولياو، على القبضة الضعيفة للكنيسة على الكاثوليكية الشعبية لسكان الريف. وجاءت الحركة الأهليّة وإسهام الكنيسة في نشأة الحركات النقابيّة الريفيّة جواباً مباشراً عن هذا التهديد. بيد أن النقابات الريفيّة الكاثوليكيّة ما لبثت أن أصبحت الأنشط في هذا المجال، فبدأت تضطلع بديناميتها الخاصّة وتفضي إلى تجذر كلّ المعنيين، أي القاعدة والكوادر القيادية وسائر السّلم الهرمي، إلى الرّاديكاليّة. وقد أتى القمع اللاحق لانقلاب 1964 العسكري، على الحركة الفلاحية. بيد أن أساقفة الشمال الشرقي واصلوا تصريحاتهم التي دانوا فيها قمع الدولة ونادوا بالإصلاح الاجتماعي. وجلب أساقفة الشمال الشرقي، والعاملون الرّعويّون والناشطون الكاثوليك لأنفسهم حنق الدولة وقمعها بشجاعة، مؤسسين بذلك لديناميّات المواجهة بين الكنيسة والدولة التي أدّت في بداية السبعينيات إلى شرخ بين الكنيسة البرازيليّة والنظام الاستبدادي[52].

ج - **حركة التعليم على مستوى القاعدة (Grass-roots education)** التي لم تضطلع فقط بدور في تجذر الكاثوليكيّة البرازيليّة السياسي والاجتماعي نحو الراديكاليّة، بل في تغيير الهويّة المؤسساتيّة نفسها للكنيسة البرازيليّة. وعبر تبنيّ أفكار باولو فرايري وأساليبه في التوعية، الأمر الذي بدأ على شكل برنامج إذاعي مدرسي لمحو الأميّة والتعليم الديني في سوتاتينزا في كولومبيا، وتحوّل إلى برنامج وطني للتعليم والتعبئة السياسيين الشعبيين لمن كانوا مستثنين من المشاركة في المجتمع البرازيلي الذي كان نخبويّاً إلى حدّ بعيد. وإذ جعل الفقراء الأمّيون الربط بين تحوّلهم الشخصي وتحوّل المجتمع هدفاً من أهداف تعليمهم، أخذوا ينظرون إلى أمراضهم الشخصيّة باعتبارها جزءًا من البنى المجتمعيّة الأعمّ. وكان استيعاب التلامذة، والأهمّ من ذلك المدرّسين أنفسهم، البطيء لعلم تربية فرايري بنفس أهمّية دروس التعبئة السياسية. ووفق عبارة إ. دي كادت، أتى ثلثا الكوادر القيادية في برنامج التوعية لمحو الأميّة والتعبئة الاجتماعية والسياسية من خلفية تحرّك كاثوليكي وكان أكثر من النصف منتمياً لإحدى حركتي الشباب الراديكاليتين (JUC) أو (JEC). كانوا في غالبيّتهم على اطلاع على أفكار فرايري ولكن كان الاختلاف يكمن في طريقة التطبيق. ولربّما كان الإيمان الشعبوي في قدرة الشعب الخاصّة على تنظيم نفسه وتحويل أفراده لحياتهم ومجتمعهم ساذجاً، بيد أنه كان له عميق الأثر في النخب الكاثوليكية التي كانت تتعاطى مع الأفراد العاديّين، وفي فهم

الكنيسة ذاتها كـ"كنيسة للشعب"، وفي نشأة مجموعة كاملة من مؤسسات القاعدة داخل الكنيسة والمجتمع. كان برنامج التوعية لمحو الأميّة والتعبئة الاجتماعية والسياسية هو الحركة الوحيدة من حركات المجتمع المدني التي تمكنّت من الاستمرار بالرغم من القمع العسكري، وذلك بفضل تمتّعها بحماية السيطرة الكنسيّة للسلم الهرمي. وقد نُزعت الصبغة السياسية عن الحركة وأُعطيت توجّهاً أكثر دينيةً ولكنها اضطلعت بدور الوسيط مع بروز جماعات القاعدة الكنسية الحديثة العهد[53].

د - البلترة السريعة التي أعقبت الاختراق الرأسمالي المتزايد للمناطق الرّيفيّة في البرازيل. وضعت هذه البلترة الكنيسة أمام نمطين مختلفين من التحدّيات: أولاً، أرغمت الكنيسة على مواجهة النتائج الإنسانيّة والاجتماعيّة لسيرورة نموّ اقتصادي مطّردة: (1) عكّرت صفو الحياة في المجتمعات الريفية والهندية، وأدّت إلى تركّز أعظم للمزارع وإفقار ولامساواة اجتماعية متزايدين في الريف البرازيلي[54]؛ (2) أدّت إلى تمدّن مطّرد وإلى انتشار سريع لأحزمة البؤس حول المدن البرازيليّة حيث كانت تحتشد طبقات مدنيّة هامشية جديدة من غير مأوىً أو عمل أو حاجات ماسة[55]؛ (3) زادت من التفاوت في مستوى المداخيل الوطنية بشكل فاضح، علماً أنه الأعلى عالمياً، علاوة على الخلل المرعب في الدخل والثروة على المستوى الإقليمي بين الجنوب الصناعي والشمال الشرقي الزّراعي[56].

وجاء ردّ الكنيسة، لا سيّما الكنائس الإقليميّة في الشمال الشرقي والأمازون وساو باولو: (أ) بمساعدة الهنود والعمّال المدينيّين والريفيّين والمشرّدين والفلاحين وصغار المزارعين على تنظيم أنفسهم، وتقديم الدّعم والحماية لهم في صراعاتهم ضدّ الإقطاعيّين والرأسماليين والدولة والسلطات المحلّية؛ (ب) إنشاء بنىً مؤسساتيّة داخل المؤتمر الوطني للأساقفة البرازيليين، مثل مؤتمّر التبشير للهنود، واللجنة الرعوية من أجل الأرض، واللجنة الرّعوية لشؤون العمّال، ولجنة العدل والسلام لتنسيق جميع النشاطات، وجمع المعلومات العامّة، والتقدّم باقتراحات إصلاحيّة؛ (ج) مواجهة النظام مباشرةً عبر نشر رسائل رعوية جماعية تنتقد الإرهاب الممأسس لدولة الأمن القومي، وانتهاكها للحقوق المدنيّة وحقوق الإنسان، واستخدامها الواسع الانتشار للتعذيب والتصفيات الجسديّة، و"نمط التنمية البرازيلي" بأقسى العبارات الممكنة. وكما يورد أحد أشدّ الملفّات هجوميّة، فالنمط البرازيلي آنف الذكر "يعني إغناء أقليّة صغيرة فقط... ويقدّم النظام للفقير

مستقبلاً ملؤه التهميش المتزايد. أمّا للهنود فيقدّم مستقبلاً ملؤه الموت"[57].

بيد أن البلترة والتمدين وضعا الكنيسة في مواجهة نمط آخر من المشاكل يعرّض هذه المرّة هوية الكنيسة المؤسساتية نفسها للخطر. فقد تزايد عدد الفقراء المدينيّن الذين اعتنقوا المذاهب البروتستانتيّة، لا سيّما العنصريّة(*)، والأديان التوفيقيّة الأفريقية-البرازيليّة لا سيّما الأومباندا[58] (Umbanda). بالإضافة إلى ذلك، أصبح واضحاً بصورة مؤلمة بالنسبة إلى الكنيسة معرفة أنه لم يعد بوسعها الاعتماد على الإكليروس في التبشير بالإنجيل والعناية الرّعوية للتصدّي للتحديات الجديدة. هكذا كان السياق الذي جرت فيه أولى تجارب جماعات القاعدة الكنسية بوصفها أشكالاً بديلة للعناية الرعوية في منتصف الستينيات. إلا أن الكنيسة البرازيلية سرعان ما تعلّمت كيف تستخلص العبر المفيدة من الحاجة، ومع بداية السبعينيات أضحت إجراءات ردم الهوّة التجريبية نمطاً بديلاً من أنماط الكنيسة، مطلقاً رسمياً من أعلى.

ولا بدّ من أن تعطينا نظرة سريعة على ديموغرافيا الكنيسة البرازيليّة، فكرة عن حجم التحدّيات: بلغ عدد السكان في البرازيل في منتصف الستينيات، ثمانين مليوناً تصل نسبة الكاثوليك منهم إلى حوالى 93 بالمئة، وعمل على تقديم الخدمة الرعوية لهذا العدد من السكّان، 250 أسقفاً (أكبر أسقفية من حيث الحجم في العالم)، حوالى 12500 كاهن (فاقت نسبة الأجانب بينهم 40 بالمئة)، وحوالى 4600 أبرشيّة (تضمّ الواحدة منها حوالى 17000 كاثوليكي، فيما بلغ عدد الأشخاص للأبرشية الواحدة في الولايات المتّحدة وألمانيا الغربية والبرتغال حوالى 2000 شخص). وكانت غالبيّة الموارد الكنسيّة، كالاقتصادية مثلاً، تتركّز بشكل مكثّف في الجنوب. وفيما بلغ عدد السكان نسبة إلى الكاهن الواحد في سانتا كاتارينا وريو غراندِة دو سول في الشمال الشرقي حوالي 4150، حيث كانت العنصرية والأومباندا تنتشران انتشاراً مطّرداً، تراوح الرقم بين 11000 في ريو غراندِة دو نورتِة و29600 كحدّ أقصى في مارانهاو. علاوة على ذلك، كان الأمل بانفراجات مستقبليّة ضئيلاً للغاية. وبين العامين 1967 و1977 استقال 2300 كاهن (أي ما نسبته 20 بالمئة) من العمل الكهنوتي فيما تضاءلت الدعوات الكهنوتيّة التقليديّة والمعاهد الإكليريكية والكهنة الأجانب[59].

ومع بداية الثمانينيات، كان عدد سكّان البرازيل قد وصل إلى 130 مليوناً، وارتفع عدد الأساقفة إلى 360، وبقي عدد الكهنة في حدود الـ 13000، فيما نشأت

(*) نسبة إلى عيد العنصرة أو الحصاد عند اليهود (المترجم).

حوالى 80000 جماعة قاعدة كنسيّة جديدة. ووفق ما يراه ليوناردو بوف أهمّ لاهوتيي التحرير البرازيليين وأشدّهم فرادة، فإن "نشوءاً جديداً للكنيسة" كان آخذاً في الحدوث. لقد اعادت جماعات القاعدة الكنسيّة "اختراع" الكنيسة البرازيليّة[60]. بيد أنه قد يكون من الخطأ الفادح تفسير نمو جماعات القاعدة الكنسيّة ببساطة، كدلالة على النّقص في أعداد الكهنة. وقد عانت كنائس أمريكية لاتينية أخرى نقصاً مماثلاً، إلا أن الهرميّة هناك لم تعزّز جماعات القاعدة الكنيسة كما أن هذه الأخيرة لم تنشأ من أسفل. ومع بلوغ عدد الأساقفة في البرازيل اليوم 360 مع 38 كاهناً للأسقف الواحد، قد تكون الكنيسة البرازيليّة الأكبر عدداً في **العالم، ومع ذلك فهي الأقل هرميّة، للجهة الإكليريكيّة على الأقلّ، والأكثر ديمقراطية داخلياً على جميع المستويات**[61].

لا شك في أن النقص في أعداد الكهنة أعطى دفعاً للتجارب القديمة، بيد أن جماعات القاعدة الكنسيّة ما كانت لتكبر إلى هذا الحدّ أو لتتخذ الشكل الذي اتخذته بدون: (أ) **قرار الهرميّة بتعزيزها إذ كان هنالك وعي كامل بأن هذه الجماعات تؤسس لنمط بديل من أنماط الكنيسة؛** (ب) التزام العاملين الرعويين التامّ الذين بادروا بتوجيهها وواصلوا ذلك ناظرين إليها لا كأشكال بديلة من الأديان الجماعيّة وحسب، بل أكثر من ذلك، كتنظيمات شعبيّة حيث يمكن الأشخاص بالفعل الارتقاء إنسانياً واجتماعياً وسياسياً، على نسق المجتمعات ذاتيّة التنظيم من أسفل؛ (ج) وجود تديّن شعبيّ كاثوليكيّ مرن كان قادراً على إعادة إنتاج ذاته قروناً طويلة مع الحدّ الأدنى من تحكّم الإكليروس. وليس ثمّة استراتيجيّة كنسيّة للاستمراريّة الممأسسة كالقرار الواعي بتحويل هويّة الكنيسة لتصبح كنيسة الشعب عبر تحويل انتباهها ومواردها نحو الطبقات الدنيا. فأضحى "الخيار التفضيلي للفقير" في البرازيل أكثر من أي مكان آخر، ذلك المفهوم الذي وُلد داخل الكنيسة البرازيلية وتبنّته الكنيسة الأمريكية اللاتينية في بويبلا، تبنياً حقيقياً[62].

وقد علّق غويلليرمو أودونيل أنه يمكن النظر إلى "الأمة" و"المجتمع المدني" و"الشعب" كمبادئ وبنى وسيطة بين الدولة والمجتمع[63]. وفيما تمثّل "الأمة" مبدأ تنظيم جماعة مجتمعيّة متجانسة تنتظم عبر الدولة سياسياً لمواجهة دول - أمم أخرى ولمواجهة "الآخر" في الداخل، أي العدوّ المتربّص داخلياً، فإن "الشعب"، أو بعبارة أخرى "الشعب - الوطني" كما ورد في خطاب البيرونية الأرجنتينيّة السياسي، هو مبدأ تنظيم جماعة مجتمعيّة متجانسة منظمة عبر الدولة سياسياً في مواجهة الأوليغاركيّات الداخليّة والخارجيّة. وعلى غرار الحركات

السياسية المعدّة للاستيلاء على الدولة أو المنظّمة من خلالها، ينزع كلّ من القوميّة والشعبويّة لأن يكونا غير ديمقراطيّين لأن بنية الوساطة للمصالح القوميّة أو الشعبيّة تنتظم عادة من خلال العلاقة الانتخابيّة بين القائد والجماهير عبر التمثيل المهني. وفي حالة الشعبويّة الأرجنتينيّة، في أولى مراحل البيرونية، كانت الهيئات الثلاث التي تمثّل مصالح "الشعبية - الوطنية" هي النقابات والجيش والكنيسة.

إن الذي يكتسب دلالة في ما يخصّ الشعبويّة والنقابيّة العمّالية الجديدة والحركات الاجتماعيّة الجديدة التي برزت في البرازيل في نهاية السبعينيات، والتي لكل منها جذور تنظيمية وإيديولوجية في جماعات القاعدة الكنسيّة، هو أنها لم تكن موجّهة فقط ضدّ قوميّة دولة الأمن القومي التي استبعدت المجتمع المدني والشعب من المشاركة السياسية فحسب، وضدّ قوميّة اقتصاديّة قاست النموّ الاقتصادي بالناتج القومي العامّ فقط، بل أنها كذلك قطعت مع الكثير من النخبويّة والدولويّة لدى الشعبوية البرازيليّة التقليديّة[64]. وفي الخطاب السياسي الجديد، استُخدمَت كلمة "الشعب" بمعنى مبدأ دفاع المجتمع عن نفسه ضدّ الدولة وبمعنى التنظيم الذاتي للمجتمع تنظيماً مستقلاً عن الدولة. وهي مماثلة من هذه الجّهة لمبدأ تنظيم حركة تضامن البولندية. في كلتا الحالتين اعتُبِر المجتمع المدني، وهو مفهوم اضطلع بدور محوريّ في الخطاب السياسي الجديد، "حيّزاً سياسياً" مستقلاً عن الدولة. وهكذا، قوبل مفهوم المجتمع المدني عمداً بالأفكار التقليديّة للعلاقات بين المجتمع والدولة. وقد وُجِّه هذا التشديد على "الشعب" ضدّ النخبويّة التقليدية للمجتمع السياسي البرازيلي، وبناه الخاصة بالوساطة وتمثيل المصالح، التي استثنت أغلبية الشعب من المشاركة. ومن هذه الناحية، لم يكن كلّ من مفهومي المجتمع المدني و"الشعب" مبدأ وساطة بين الدولة والمجتمع بقدر مبادئ التنظيم الذاتي للمجتمع من دون وساطات ومن دون الدولة، مبدأي الديمقراطيّة الجماعيّة المباشرة ذات الصّلة الحميمة بالفوضويّة المسيحيّة[65].

وفيما يشتمل مبدأ "الشعب" على بعض جوانب المجتمع المدني، يُبقي على صراع غامض مع المبادئ التقليدية للمجتمع المدني. ووفق ما يرى روبيم سيزار فيرنانديس:

> تبدو حركة بناء المجتمع المدني غامضة إلى حدّ بعيد، لأنها، وإن كانت موجّهة نحو الدفاع عن استقلاليّة الفرد (وعن مجموعات الأشخاص الذين اجتمعوا بحريّة)، فإنها تُبقي في الوقت نفسه على فكرة الهوية الاجتماعيّة الجماعيّة التي تحيط بالمجتمع ككلّ. ويُدعى هذا الكلّ في البرازيل

"الشعب" وفي بولندا "الأمّة"[66].

وفي كلّ من الحالتين اضطلعت الكنيسة بدور محوريّ من التمثيل الرّمزي كحارس الأمة في حالة بولندا وكـ "شعب الله" في حالة البرازيل.

وأضحى هذا الصراع واضحاً في الانتقال البرازيلي. ولا يسع أحد مساءلة دور الكنيسة البرازيليّة المحوريّ في سيرورة التحوّل نحو الديمقراطيّة. وعندما أسكِت كلّ من المجتمع المدني والمجتمع السياسي وتعرّضا للقمع، أصبحت الكنيسة صوتهما، وأخذت الكنيسة على نفسها مهمّة حمايتهما. وكالأنبياء، تحدّث أساقفة الشمال الشرقي بشجاعة في رسالتهم الرّعوية الجماعيّة تحت عنوان "سمعت صرخة شعبي":

"تتزايد الحاجة إلى القمع من أجل تأمين سير عمل النظام الرأسمالي المتّحد وأمنه. لا تملك الهيئة التشريعيّة أي سلطة؛ كما تحوّل النقابات المدينية والريفية قسراً عن السياسة؛ يتعرّض القادة للملاحقة؛ تزداد الرّقابة سوءاً؛ يتعرض العمّال والفلاحون والمفكّرون للملاحقة؛ عمد النظام إلى استخدام كل أساليب السجن والتعذيب والتشويه والتصفية"[67].

وأصبح كاردينال ساو باولو دوم باولو إيفاريستو أرنس، الناطق باسم الحملة الوطنيّة لحقوق الإنسان والحقوق المدنيّة وزعيمها، فكشف النّقاب في العالم كله العالم عن استخدام النظام المنهجي للتعذيب[68]. كما وُثِّق دور جماعات القاعدة الكنسيّة في بروز حركات اجتماعيّة جديدة وتطوّرها، بشكل واسع[69].

ولكن مع مضيّ الانفتاح قدماً واضطلاع المنافسة الانتخابيّة بديناميّة خاصّة بها، وهما أمران لم يعد بوسع النظام التحكّم بهما، ولا حتى بالتغيير المتواصل لقوانين اللعبة الانتخابيّة، بدت الكنيسة وكأنها تضع نفسها على مسافة من السيرورة. وحقيقة الأمر أن الكنيسة شجّعت المشاركة السياسية وحثّت المواطنين على الانتخاب وكشفت النّقاب عن مختلف الخيارات السياسية محاولة البقاء على الحياد فيما وجهت إليها التهم بتفضيل أحزاب اليسار، لا سيّما حزب العمّال الجديد. وكما في إسبانيا، بقي القرار حيادياً، وكان قرار عدم دعم أي حزب مسيحيّ قراراً بنّاءً. ومما لا شكّ فيه أن الفاتيكان مارس على الكنيسة ضغوطاً كي تتنحّى عن عالم السياسة وتتركها للسياسيين وللتركيز على مهامّها الرّعوية. بيد أنه، علاوة على ذلك، ثمّة أثر حرمي غامض لـ "كنيسة الشعب" تجاه الدولة والمجتمع السياسي وتجاه النّخب السياسية. ففيما كانت هذه الكنيسة تدّعي تمثيل الشعب، استمرّت على الأرجح في إنتاج آليّات الإقصاء.

رابعاً: مأزق التحوّل الكاثوليكي نحو الديمقراطيّة

يؤدّي الانتقال بنجاح نحو الديمقراطيّة وما ينتج عنه من مأسسة المجتمع السياسي، إلى تخصيص قسري نسبي للكاثوليكيّة. وحيثما بدأت مرحلة تعزيز الديمقراطيّة، تنزع الكنيسة إلى الانسحاب من المجتمع السياسي البحت، تاركة هذا الحيِّز للسياسيين المحترفين. ويبدو أن ديناميّة مزدوجة تفعل فعلها.

ثمّة معوّقات بنيويّة لا يمكن تفاديها، تفرضها نشأة نظام سياسي ديمقراطي ليبرالي وما يلازمها من مأسسة للمجتمع السياسي الديمقراطي وما له من بنى نخبويّة مميزة للوساطة والتمثيل. وحيثما بدأت مرحلة التعزيز، يبدو أن المجتمع المدني الواقف في وجه دولة استبداديّة موقفاً موحّداً، قد اقتربت ساعته سياسياً. وحتى إن أرادت الكنيسة أن تتصدّى لهذه النزعة البنيوية، فمن غير المرجّح أن تتمكن من الإبقاء على الدور السياسي البالغ الأهمية للمرحلة الانتقاليّة.

بيد أن هذه النزعات البنيوية قد عزّزتها، من جهة أخرى، السياسات التوجيهية الجديدة الصادرة عن الفاتيكان، ومشروع "التجديد" المحافظ المرتبط ببابويّة كارول وجتيلا، وقد قاده جوزيف كاردينال راتزينغر مدير الأبرشية المقدّسة لعقيدة الإيمان. كرّر البابا تحذيراته للكهنة والعاملين الرّعويين كي يركّزوا على أعمالهم الرّعويّة ويتركوا النّطاق السياسي للعلمانيّين؛ ويمنعوا الإكليروس واللاهوتيّين التقدّميّين من العمل في كلّ من أسبانيا والبرازيل، وألمانيا والولايات المتّحدة؛ ومحاولة اعتماد خطاب اللاهوت التحريري وتلطيفه وجعله أكثر روحانيّة، وكذلك تبنّي ممارسات الجماعات المسيحيّة الأساسيّة؛ والأهمّ من ذلك كلّه، محاولة الفاتيكان استعادة السيطرة على المؤتمر القومي للأساقفة عبر تعيين أساقفة محافظين ومعتدلين، وقد أسهمت جميع هذه السيرورات في خصخصة الكاثوليكية[70].

علاوة على ذلك، وبخلاف الكثلكة الإسبانية والبولندية اللتين لا تواجهان أي منافسة تذكر، تجد الكثلكة البرازيلية نفسها مرغمة على مواجهة المنافسة الدينية مع الإنجيلية البروتستانتيّة والأديان الأفريقيّة البرازيليّة. وقد واصلت البروتستانتية ولا سيّما الكنائس العَنصريّة، في السنوات الثلاثين الأخيرة، انتشارها المنتظم في البرازيل وأصبحت محلّية وذاتيّة التولّد إلى حدّ أنها أضحت أقل اعتماداً من الكثلكة، في أيامنا هذه، على العاملين الملاك الديني الأجنبي[71]. وبطريقة مماثلة، استمرّت الأديان الأفريقية البرازيلية، ولا سيّما الأومباندا والأرواحيّة، ولا سيّما الكارديسيّة (Kardecism) في الانتشار، بل أن أعداداً كبيرة من الكاثوليك

يشاركون في آن معاً في ممارسة طقوس من الكثلكة والدين الأفريقي البرازيلي والأرواحيّة. وبالإضافة إلى ذلك، تتركّز أكثر المنافسة حول الجمهور الدّيني نفسه، والقطاعات المهمّشة الواسعة من البرازيليين المدينيين والريفيين. وهكذا، بالإضافة إلى الضغوط التي يمارسها المجتمع السياسي الممأسس والفاتيكان، تحمل ديناميّات المنافسة الدينية الكنيسة البرازيليّة على التركيز على دورها الرعوي[72].

ولقد أسكت الضغط الذي يمارسه الفاتيكان والدعم المفتوح للقطاعات الهرميّة الأكثر اعتدالاً ومحافظة عبر التعيينات والتسميات الأسقفية، بصفة مؤقتة على الأقلّ، القطاعات الأكثر تقدّمية من الكاثوليكية البرازيلية[73]. وإن ما يدعو إلى السخرية، إعلان البابا إبان زيارته للبرازيل في تشرين الأول (أوكتوبر) 1991، دعمه للإصلاح الزراعي محاولاً في الظاهر أن يشرعن مرّة أخرى انخراط الكنيسة العامّة في المسائل السياسية والاجتماعيّة[74]. بيد أن دعوة البابا لم تجد لها صدىً يذكر.

لم يعد بوسع الكنيسة الكاثوليكية البرازيلية اليوم أن تكون كنيسة دولة، كما لم يعد بوسع الكاثوليكية أن تدّعي كونها إيماناً قومياً. إضافة إلى ذلك، ونظراً إلى ضغوط المصلحة العليا للكنيسة والضرورات التنظيميّة للكنيسة في العالم الحديث، لا يسع المرء أن يتوقّع من الكنيسة الكاثوليكية أن تساند حزباً أو خياراً حزبياً ضمن المجتمع السياسي البرازيلي[75]. ولا يمكن أن يكون لتنصيب الكنيسة نفسها كذلك، "كنيسة للشعب" أو لـ"خيارها التفضيلي للفقير" تلك الدلالة التي تضمّنتها في المراحل الأولى للاهوت التحرير، حين غذّت خطابها بلاغة "الشعب" الشعبويّة التقليدية في مواجهة "الأوليغاركيّة" والرؤية الماركسيّة لصراع الطبقات الذي كان وشيكاً. ومما يدعو إلى السخرية أن شرائح كبيرة من الفقراء البرازيليين تبدي تفضيلاً للبروتستانتيّة "الإنجيليّة" فيما أُقصيت شريحة لا يستهان بها من الطبقات الوسطى عن الكنيسة "الشعبويّة". ولكن نظراً إلى الواقعين السياسي والاقتصادي للنظام البرازيلي، فإنه من غير المرجّح أن تنسحب الكنيسة البرازيليّة بصفة دائمة إلى النطاق المخصخص للرعاية الروحية للأنفس. وبالرغم من حقّ جميع المواطنين في الاقتراع وإلزامية التصويت قانوناً، يمكن توصيف نصف البالغين في البرازيل بكونهم مواطنين من الدرجة الثانية في أحسن الأحوال، يقدرون بالكاد أن ينتزعوا ما يسدّ رمقهم من هامش الاقتصاد البرازيلي. وقد يمكن للكنيسة أن تبقى أو لربما أصبحت مجدداً "صوت من لا صوت لهم"، بالنسبة لأولئك الذين لا يجدون لآرائهم واهتماماتهم تمثيلاً في المجتمع السياسي البرازيلي.

الهوامش

(1) C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770,* Johns Hopkins Symposia in Comparative History; 10th (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978).

(2) Robert Richard, "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America," *Américas*, vol. 14 (April 1958).

(3) انظر: W. Eugene Shiels, *King and Church; The Rise and Fall of the Patronato Real,* Jesuit Studies; Contributions to the Arts and Sciences by Members of the Society of Jesus (Chicago, IL: Loyola University Press, 1961), and J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America; a History of Politicoecclesiastical Relations, rev. ed.* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1966]).

(4) Mecham, Ibid., p. 36.

(5) انظر: Thomas C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church,* Perspectives on Development; [2] ([London; New York]: Cambridge University Press, [1974]), and Márcio Moreira Alves, *A Igreja e a Pólitica no Brasil,* pref. Frei Betto (Sao Paulo: Brasiliense, 1979).

(6) انظر: Eduardo Hoornaert, *Formaçao do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800: Ensaio de Interpretatçao a partir dos Oprimidos,* Historia da Igreja;1 (Petrópolis: Vozes, 1974); E. Bradford Burns, *A History of Brazil* (New York: Columbia University Press, 1970); Rubem César Fernandes, *Os Cavaleiros do Bom Jesus: Uma Introducao as Religioes Populares, Primeiros Vôos; 7* ([Sao Paulo]: Brasiliense, 1982); C. R. Boxer, "Faith and Empire: The Cross and the Crown in Portuguese Expansion, Fifteenth-Eighteenth Centuries," *Terrae Incognitae,* vol. 8 (1976), and Donald Warren, "Portuguese Roots of Brazilian Spiritism," *Luso-Brazilian Review,* vol. 5, no. 2 (December 1968).

(7) Mary Crescentia Thornton, *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872-1875* (Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1948), and Joao Cruz Costa, *O Positivismo na Republica; Notas Sobre a Historia do Positivismo no Brasil* (Sao Paulo: Companhia Editora Nacional, [1956]).

(8) Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church,* pp. 11-31.

(9) المصدر نفسه، ص 29.

(10) انظر: المصدر نفسه؛ Alves, A *Igreja e a Politica no Brasil;* Julio Cezar de Moraes Carneiro, O *Catolicismo no Brasil* (Rio de Janeiro: AGIR, 1950); Roger Bastide, "Religion and the Church in Brazil," in: T. Lynn Smith and Alexander Marchant, eds., *Brazil, Portrait of Half a Continent,* Dryden Press Sociology Publications (New York: Dryden Press 1951); Pedro Ribeiro de Oliveira, "The Romanization of Catholicism and Agrarian Capitalism in Brazil," *Social Compass,* vol. 26, nos. 2-3 (1979), and Riolando Azzi, "O Inicio da Restauraçao Católica no Brasil, 1920-1930," *Síntese,* vols. 10-11 (1977).

وفي ما يخصّ "كنيسة المسيحية الجديدة"، انظر: Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1986),

أما في ما يتعلّق بالتحرّك الكاثوليكي فانظر: Gianfranco Poggi, *Catholic Action in Italy; the Sociology of a Sponsored Organization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1967).

(11) Bruneau, Ibid., p. 37.

(12) Mainwaring, Ibid., pp. 25 sqq., and Emanuel de Kadt, *Catholic Radicals in Brazil* (London; New York: Oxford University Press, 1970).

(13) Paulo José Krischke, *A Igreja e as Crises Políticas no Brasil,* Publicaçes CID: Historia; 7

(Petropolis: Vozes, 1979).

(14) Margaret Todaro Williams: "The Politicization of the Brazilian Catholic Church: The Catholic Electoral League," *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16 (1974), and "Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation," *Journal of Church and State*, vol. 18, no. 3 (Autumn 1976).

(15) Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, p. 33.

(16) Hélgio Trindade, *Integralismo: O Fascismo Brasileiro na Década de 30*, Corpe e Alma do Brazil; 40 (Sao Paulo: DIFEL, 1974), and Charles Antoine, *O Integralismo Brasil* (Rio de Janeiro: Civilizaçao Brasileira, 1980).

(17) بالإضافة إلى المصادر المذكورة آنفاً، انظر: Ralph della Cava, "Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil," *Latin American Research Review*, vol. 11, no. 2 (1976); Thomas E. Skidmore, *Politics in Brazil 1930-1964; an Experiment in Democracy* (New York: Oxford University Press, 1967); Peter Flynn, *Brazil, a Political Analysis*, Nations of the Modern World. A Benn Study. History (London: E. Benn; Boulder, CO: Westview Press, 1978), and Charles Antoine, *Church and Power in Brazil*, translated by Peter Nelson (Maryknoll, NY: Orbis Books, [1973]).

(18) أعطى توماس برونو نسخة معقّدة وذكيّة من هذا الجواب، مستخدماً تحليلاً ممأسساً. ويعيد برونو بناء التحوّل السياسي للكنيسة البرازيلية من خلال تحليل غني يتجاوز إطاره التحليلي بوضوح، مستخدماً تعابير وسائلية واستراتيجية تأقلم مؤسساتي مع التغيرات المحيطة، بهدف الإبقاء على تأثير الكنيسة في هذا المحيط. وفيما يصيب برونو في تشديده في إطار تحليله على أهمّية التفهّم الأصلي للتهديد الذي تشكّله الكنيسة كمحفّز للتغيير. فإن الإطار التحليلي أضيق من أن يشتمل على تعقيد التغيير وحداثته. وبالإضافة إلى التحليل الذي قدّمه برونو، يقدّم سكوتّ ماينوارينغ ورالف ديللا كافا كذلك، من زوايا مختلفة، إعادة بناء ممتازة للتغيير نفسه ما جعل أي محاولة لرواية القصّة عينها ثانية، أمراً لا طائل تحته. انظر: Bruneau, The *Political Transformation of the Brazilian Catholic Church;* Mainwaring, the *Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, and Ralph della Cava, "The People's Church, The Vatican and Abertura," in: Alfred Stepan, ed., *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation* (New York: Oxford University Press, 1989).

(19) يمكن بالطبع فهم الصراعات من أجل الهيمنة بوصفها إجابات ثورية للتغيرات في المحيطين الداخلي والخارجي للكنيسة. إن الافتراضات الوسائلية الاستراتيجية لتحليل برونو المؤسساتي هي الأكثر إشكالية. ولوجهة نظر مماثلة، انظر: David Muchtler, "Adaptation of the Roman Catholic Church to Latin American Development: The Meaning of Internal Church Conflict," *Social Research*, vol. 36, no. 2 (Summer 1969).

(20) انظر: Enrique Dussel: *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*, translated and revised by Alan Neely (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1981), and *De Medellin a Puebla: Una Década de Sangre y Esperanza, 1968-1979*, Coleccion Religion y Cambio Social (México, D. F.: Edicol: Centro de Estudios Ecuménicos, 1979); Hugo Latorre Cabal, *The Revolution of the Latin American Church*, translated from the Spanish by Frances K. Hendricks and Beatrice Berler (Norman: University of Oklahoma Press, 1978), and Penny Lernoux, *Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America-- The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy* (New York: Penguin Books, 1982).

(21) انظر: Daniel H. Levine, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1981); Brian H.

Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), and Jeffrey L. Klaiber, *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976,* International Studies of the Committee on International Relations (Notre Dame, IN: University Notre Dame Press, 1977).

(22) De Kadt, *Catholic Radicals in Brazil.*

(23) Conferencia Nacional dos Bispos de Brazil [CNBB]: *Plano de Emergencia para a Igreja do Brasil* (Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco Editora, 1963), and *Plano de Pastoral de Conjunto, 1966-1970* (Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco Editora, 1966).

(24) انظر: Roger Bastide, *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilization,* translated by Helen Sebba, Johns Hopkins Studies in Atlantic History and Culture (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978); Boaventura Kloppenburg, *O Espiritismo no Brazil; Orientaçao para os Catolicos,* Vozes en Defessa da fé; Estudo no. 1, 2 a. ediçao (Petrópolis: Vozes, 1964), and Diana Brown, "Religion as an Adaptive Institution: Umbanda in Brazil," and Chester Gabriel, "Spiritism in Manaus: The Cults and Catholicism," in: Thomas C. Bruneau, Chester E. Gabriel and Mary Mooney, eds., *The Catholic Church and Religions in Latin America,* Monograph Series; no. 18 (Montreal: McGill University, Centre for Developing Area Studies, 1984).

(25) انظر: De Kadt, *Catholic Radical in Brazil,* and Luiz Alberto Gomes de Souza, *A Juc: Os Estudantes Católicos e a Pólitica* (Rio de Janeiro: Civilizaçao Brazileira, 1984).

(26) Antoine: *Church and Power in Brazil, and O Integralismo Brasileiro.*

(27) Antoine, *Church and Power in Brazil,* pp. 29 sqq.

(28) Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church,* pp. 126 sqq.

(29) Della Cava, "The "People's Church"," the Vatican and Abertura," p. 150.

(30) انظر: Alfred Stepan, ed., *Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), and Maria Helena Moreira Alves, *State and Opposition in Military Brazil,* Latin American Monographs; no. 63 (Austin: University of Texas Press, 1985).

(31) José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

(32) في الواقع، نجد هذا الأمر في كلّ مكان من العالم وفي أغلب التقاليد الدينية. انظر: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics,* Religion and the Political Order; v. 1 (New York: Paragon House, 1986), and Michael Dodson, "Prophetic Politics and Political Theory," *Polity,* vol. 12 (Spring 1980).

(33) Max Weber, *Ancient Judaism,* translated and edited by Hans H. Gerth and Don Matindale (Glencoe, IL: Free Press, 1952).

(34) إن أدبيات لاهوت التحرير غنيّة جداً ومستمرّة في النمو. من أجل عينة من التصريحات انظر: Gustavo Gutiérrez, A *Theology of Liberation: History, Politics and Salvation,* translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973); Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology,* translated from the Portuguese by Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books 1987); Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon Books, 1987); Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* (New York: Oxford University Press, 1990); *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez* (Conference), edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989); John R. Pottenger, *The Political Theory of Liberation Theology: Toward a Reconvergence of Social Values and Social Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), and Michael Dodson, "Liberation Theology and Christian Radicalism

in Contemporary Latin America," *Journal of Latin American Studies*, vol. 11 (May 1979).

(35) Enrique Dussel, *El Episcopado Latinoamericano y la Liberacion de los Pobres, 1504-1620*, Serie Historia Latinoamericana; 6 (México, D.F.: Centro de Reflexion Teologica, [1979]).

(36) *Rebellion in the Backlands*, translated from Os Serteas by Euclides da Cunha; with introduction and notes by Samuel Putnam (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1944]), and Ralph della Cava, "Brazilian Messianism and Natiotional Institution: A Reappraisal of Canudos and Joaseiro," Hispanic American *Historical Review*, vol. 48, no. 3 (August 1968).

(37) انظر: Mecham, *Church and State in Latin America; a History of Politicoecclesiastical Relations;* Frederick Pike, ed., *The Conflict between Church and State in Latin America*, Borzoi Books on Latin America (New York: A. Knopf, 1964); Edward Norman, *Christianity in the Southern Hemisphere: The Churches in Latin America and South Africa* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1981); Victor D. du Bois [et al.], *Churches and States: The Religious Institution and Modernization*, edited by Kalman H. Silvert; with a foreword by Kenneth W. Thompson (New York: American Universities Field Staff, [1967]), and Daniel H. Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America*, prof. By John P. Harrison, Sage Focus Editions; 14 (Beverly Hills: Sage Publications, 1980).

(38) انظر: Edward J. Williams, *Latin American Christian Democratic Parties* (Knoxville: University of Tennessee Press, [1967]); Robert D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958); John Joseph Kennedy, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina*, International Studies of the Committee on International *Relations* ([Notre Dame, IN]: University of Notre Dame Press, 1958); Carlos Mugica, *Peronismo y Cristianismo*, Coleccion "Sociedad y Cambio" (Buenos Aires: Editorial Merlin, [1973]); Micheal Fleet, *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), and Sergio Torres, *El Quehacer de la Iglesia en Chile, 1925-1970* (Talca: Fundacion Obispo Manuel Larrain, 1971).

(39) David C. Bailey, *!Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Texas Pan-American Series (Austin: University of Texas Press, [1974]), and Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929* (Bloomington, IN: Indiana University Press, [1973]).

(40) انظر: Alexander Wilde, "Creating Neo-Christendom in Colombia," in: Donald L. Herman, ed., *Democracy in Latin America: Colombia and Venezuela* (New York: Praeger 1988), and Levine, *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia.*

(41) انظر: William V. d'Antonio and Fredrick B. Pike, eds., *Religion, Revolution and Reform: New Forces for Change in Latin America* (New York: Praeger [1964]); Henry A. Landsberger, ed., *The Church and Social Change in Latin America*, contributors Emanuel de Kadt [et al.], International Studies of the Committee on International Relations (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1970); François Houtart, "Religion et lutte des classes en Amérique Latine," *Social Compass*, vol. 26, nos. 2-3 (1979); François Houtart and Emile Pin, *The Church and the Latin American Revolution*, translated from the French by Gilbert Barth (New York: Sheed and Ward, [1965]); David E. Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin America; with Particular Reference to Colombia and Chile*, foreword by Irving Louis Horowitz, Praeger Special Studies in International Politics and Public Affairs (New York: Praeger, [1971]); Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America* (Chapel Hill, NC: University of North

Carolina Press, [1971]), and *The Church in the Present - Day Transformation of Latin America in the Light of the Council: Second General Conference of Latin American Bishops, 24 Bogot, August Medellin, 26 August - 1 September, Colombia, 1968,* [edited by Louis Michael Colonese], 2 vols. (Bogota: General Secretariat of CELAM, 1970-1973).

Scott Mainwaring and Alexander Wilde, eds., *The Progressive Church in Latin America* (42)
(Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989),

في ما يتعلّق بالبيرو، انظر: Catalina Romero de Iguiniz, "*Church, State and Society in Contemporary Peru, 1958-1988,*" (Ph. D. Dissertation, Graduate Faculty, New School for Social Research, 1989).

في ما يتعلّق بأمريكا الوسطى، انظر: Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984); Teófilo Cabestrero, *Revolutionaries for the Gospel: Testimonies of Fifteen Christians in the Nicaraguan Government,* translated from the Spanish by Phillip Berryman (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986); Margaret Randall, *Christians in the Nicaraguan Revolution,* translated by Mariana Valverde (Vancouver: New Star Books, 1983); *Christianity and Revolution: Tomas Borge's Theology of Life,* edited and translated by Andrew Reding (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), and Michael Dodson and Tommie Sue Montgomery, "The Churches in the Nicaraguan Revolution," in: Thomas W. Walker, ed., *Nicaragua in Revolution* (New York: Praeger, 1982).

CERIS, "Investigación Sobre el Clero," in: Isaac Rogel, ed., *Documentos Sobre la* (43)
Realidad de la Iglesia en América Latina, 1968-1969, Sonedos; no.54 (Cuernavaca, CIDOC, 1970); Ivan Illich, "The Vanishing Clergyman," *Critic,* vol. 25 (June-July 1967); Renato Poblete Barth, *Crisis Sacerdotal* (Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, [1965]); Renato Poblete Barth [et al.], *El Sacerdote Chileno: Estudio Sociologico* (Santiago: Centro Bellarmino, 1971); Ivan Vallier, "Religious Elites Differentiations and Developments in Roman Catholicism," paper presented at: *Elites in Latin America* (conference), edited by Seymour Martin Lipset and Aldo Solari (New York: Oxford University Press, 1967); *Social-Activist Priests: Chile,* LADOC "Keyhole" Series; no. 5 (Washington, DC: Division for Latin America; United States Catholic Conference, [197-]); *Social-Activist Priests: Colombia, Argentina,* LADOC "Keyhole" Series; no. 6 (Washington, DC: Division for Latin America; United States Catholic Conference, [197-]), and Michael Dodson: "Priests and Peronism: Radical Clergy in Argentine Politics," *Latin American Perspectives,* vol. 1 (Fall 1974), and "The Christian Left in Latin American Politics," in: Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America.*

Roland Robertson, "Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of (44)
Interpretation and Explanation," in: Hadden and Shupe, eds., *Prophetic Religions and Politics;* Alan Neely, "Liberation Theology in Latin America: Antecedents and Autochthony," *Missiology,* vol. 6, no. 3 (1978), and *Christians and Socialism: Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America* (Conference), edited by John Eagleson; translated by John Drury (Maryknoll, NY: Orbis Books, [1975]).

انظر: José Casanova, "Religion and Conflict in Latin America: Conversation with Otto (45)
Maduro," *Telos,* vol. 58 (Winter 1983); Otto Maduro, *Religion and Social Conflicts,* translated from the Spanish by Robert R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), and Daniel H. Levine, ed., *Religion and Political Conflict in Latin America* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1986).

Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation, and The* (46)
Power of the Poor in History: Selected Writings, translated from the Spanish by Robert

R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

ثمة فرق شاسع بالطبع بين تأويل "المفكرين" لهذه الثورة "بتحول في قيم أخلاقية العبودية" و"بثورة الجماهير" أو تفسيرها على أنها سيرورة أخروية خلاصية تحرُّرية.

(47) Luiz Bresser Pereira, *Development and Crisis in Brazil, 1930-1983*, with a foreword by Thomas C. Bruneau; translated from the Portuguese by Marcia Van Dyke, Westview Special Studies on Latin America and the Caribbean (Boulder, CO: Westview Press, 1984).

(48) Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves (Casa - grande and Senzala) a Study in the Development of Brazilian Civilization*, translated from the Portuguese of the fourth and definitive Brazilian edition by Samuel Putnam (New York: A. Knopf, 1946).

(49) Inocencio Engelke Carta Pastoral, *Conosco, Sem Nos ou Contra Nos Se Fara a Reforma Rural* (Rio de Janeiro, [s. n.], 1950); Conferencia Nacional dos Bispos da Brasil [CNBB], *Pastoral da Terra*, Estudos ds CNBB; 11, 2. a ed., rev. e ampliada (Sao Paulo: Ediçioes Paulinas, 1977), and *Igreja e Questao Agrária* (Conference), edited by Vanilda Paiva; organizaçao e introduçao Abdias Vilar de Carvalho... [et al.], Seminários Especiais (Sao Paulo: Ediçoes Loyola, 1985).

(50) انظر: Mainwaring, the *Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, p. 54.

(51) لقد قام ماينوارينغ بإعادة بناء ممتازة لسيرورة التحول نحو الراديكالية هذه. انظر: المصدر نفسه.

(52) De Kadt, *Catholic Radicals in Brazil.*

(53) انظر: Paulo Freire: *Educaçao como Prática da Liberdade*, Serie Ecumenismo e Humanismo; v. 5 ([Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967]), and *Pedagogy of the Opressed* (New York: Seabury Press, 1970); Hélder Câmaro, *Revolution through Peace*, translated from the Portuguese by Amparo Mclean, World Perspectives; v. 45 (New York: Harper & Row, [1971]); José de Broucker, *Dom Helder Camara; The Violence of a Peacemaker*, translated from the French by Herma Briffault (Maryknoll, NY: Orbis Books, [1970]), and Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evoluçao Polititica dos Catolicos e da Igreja no Brasil: Hipoteses para uma Interpretaçao*, Historia; 8 (Petropolis: Vozes, 1979).

(54) Teofilo Cabestrero, *Diálogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Tierra dos Tercios; 7 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978), and Shelton H. Davis, *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1977).

(55) *Sao Paulo Growth and Poverty: A Report from the Sao Paulo Justice and Peace Commission*, introd. By Cardinal Arns (London: Bowerdean Press, 1978).

(56) انخفض دخل النصف الفقير من الشعب من 16,6 بالمئة من الدخل القومي عام 1960 إلى 15,1 بالمئة عام 1980، فيما ارتفع دخل العشرة بالمئة الأغنى من الشعب من 39,4 بالمئة من الدخل القومي إلى 48 بالمئة. وفي عام 1970، تلقّى الشمال الشرقي، الذي يؤوي 30 بالمئة من سكّان البلاد، 10 بالمئة فقط من الدخل القومي. وبلغ الدخل المتوسّط للفرد في الشمال الشرقي أقل من ثلث الدخل الفردي المتوسّط لسائر البرازيليين. والغريب أن الدخل المتوسط للفرد في مقاطعة ساو باولو، وهي الأغنى، بلغ سبعة أضعاف الدخل الفردي في المقاطعة الأفقر، أي بياوي. انظر: Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 284 sqq.

(57) "Y. Juca-Pirama. The Indians: A People Doomed to Die," in: Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, p. 94.

(58) انظر: Emilio Willems, ***Followers of the New Faith;*** *Culture Change and the Rise of*

Protestantism in Brazil and Chile ([Nashville, TE]: Vanderbilt University Press, 1967), and Beatriz Muniz de Souza, *Católicos, Protestantes, Espiritas,* organizado por Candido Procpio Ferreira de Camargo (Petropolis: Vozes, 1973),

بالإضافة إلى المراجع الواردة في الهامش رقم (24).

(59) انظر: Bruneau, The *Political Transformation of the Brazilian Catholic Church,* pp. 242-251, and Alves, A *Igreja e a Politica no Brasil,* pp. 57-104.

(60) انظر: Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church,* translated from the Portuguese by Robert R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986); Marcello Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church,* translated by John Drury, Studies in Ethics (Washington, DC: Georgetown University Press, 1987); Alvaro Barreiro, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor,* translated from the Portuguese by Barbara Campbell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982), and Frei Betto, *O Que É Comunidade Eclesial de Base,* Colesao Primeiros Passos; 19, 3rd ed. (São Paulo: Brasiliense, 1981).

(61) في هذا المعنى يمثّل هذا الأمر صورة مقلوبة عن البنية الهرمية للكنيسة البولندية تقريباً. انظر: Rubem César Fernandes; "Images de la passion: L'Eglise catholique au Brésil et en Pologne," *Esprit* (décembre 1987).

(62) انظر: Conférencia Nacional dos Bispos do Brasil [CNBB]: *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil* (Sao Paulo: Ediçoes Paulinas, 1979), *and Diretrizes Gerais da Açao Pastoral de Igreja no Brasil, 1983-1986,* Documentos da CNBB; 38 (Sao Paulo: Ediçoes Paulinas, 1984); Riolando Azzi: *O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular,* Cadernos de Teologia e Pastoral; 7 (Petropolis: Vozes, 1972), and *O Catolicismo Popular no Brasil: Aspectos Historicos,* Cadernas de Teologia e Pastoral; 11 (Petropolis: Vozes, 1978); Carlos Mesters [et al.], *Uma Igreja Que Nasce do Povo* (Petropolis: Vozes, 1975), and Antonio Carlos Moura [et al.], *A Igreja dos Oprimidos,* coordenaçao Helena Salem; apresentaçao Paula Freire, Brasil Hoje; no. 3 (Sao Paulo: Brasil Debates, 1981),

وكما أشار غوستافو غوتييريز نفسه، قليل من يعلم أن الفكرة من وراء "الخيار التفضيلي للفقير" لم تكن اختراعاً للاهوت التحريري اللاتيني الأمريكي. وقد حضّ البابا يوحنا بولس الثالث والعشرون في خطابه المذاع بتاريخ 11 أيلول/سبتمبر 1962، قبل شهر من المجمع الفاتيكاني، على تمثيل الكنيسة "في الدول الناميّة بوصفها كنيسةً للجميع، لا سيّما الفقراء". ويبدأ التشريع الرعوي حول الكنيسة في العالم الحديث بالحديث عن إرادة الكنيسة أن تقاسم الناس أفراحهم وآمالهم اليوم، لا سيّما الفقراء أو المنكوبين منهم". انظر: Peter Hebblethwaite, *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November - December 1985* (Garden City, NY: Doubleday, 1986), pp. 11-12.

(63) Guillermo O'Donnell, "Tensions in the Bureaucratic-Authoritarian State and the Question of Democracy," in: David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America,* contributors, Fernando Henrique Cardoso... [et al.]; sponsored by the joint Committee on Latin American Studies of the Social Science Research Council and the American Council of Learned Societies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

(64) انظر: Scott Mainwaring, "Grassroots Popular Movements and the Struggle for Democracy"; Margaret E. Keck, "The New Unionism in the Brazilian Transition," and Francisco Weffort, "Why Democracy?," in: Stepan, ed., *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation;* Francisco Corrêa Weffort, *O Populismo na Politica Brasileira,* Coleçao Estudos Brasileiros; v. 25 (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978); Scott Mainwaring and Eduardo Viola, "New Social Movements, Political Culture, and

Democracy: Brasil and Argentina," *Telos,* vol. 61 (Fall 1984), and Paulo José Krischke, "Populism and the Catholic Church: The Crisis of Democracy in Brazil," (Ph. D. Dissertation, York University, 1984).

Francisco Corrêa Weffort, *Por que Democracia?* (Sao Paulo: Brasiliense, 1984). (65)

Fernandes, "Images de la passion: L'Eglise catholique au Brésil et en Pologne," p. 18. (66)

(67) أتى ماينوارينغ على ذكره في: Mainwaring, The *Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985,* p. 103.

Paulo Evaristo Arns, *Em Defesa dos Direitos Humanos: Encontro com O Reporter,* Colecao Pensamento Brasileiro (Rio de Janeiro: Editora Brasilia, 1978). (68)

Ana Maria Doimo [et al.], *A Igreja nas Bases em Tempo de Transiçao (1974-1985),* organizadores Paulo Krischke e Scott Mainwaring (Porto Alegre-Rio Grande do Sul: L. and PM Editores; CEDEC, 1986), and José Alvaro Moisés [et al.], *Alternativas Populares da Democracia: Brasil, anos 80,* Coleçao de Estudos Latino - Americanos "Nuestra América" (Petropolis: Vozes, 1982). (69)

Penny Lernoux, *People of God: The Struggle for World Catholicism* (New York: Penguin Books, 1990), and Ralph della Cava, "Vatican Policy, 1978-1990: An Updated Overview," *Social Research,* vol. 59, no. 1 (Spring 1992). (70)

David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America,* with a foreword by Peter Berger (Oxford, UK; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990). (71)

(72) تناقصت نسبة الكاثوليك بين البرازيليين بشكل متواصل منذ منتصف القرن وبصورة مفاجئة، في العقد الأخير منه. وشكل الكاثوليك 95 بالمئة من الشعب البرازيلي في الأربعينيات و93,5 بالمئة في الستينيات و93,1 بالمئة في السبعينيات و89,9 بالمئة في الثمانينيات و76,2 بالمئة في التسعينيات. وأظهرت دراسة حديثة في ثلاث مدن برازيلية (ساو باولو وريو دي جانايرو وبرازيليا) أن الانتماء الديني في أوساط الطبقة الوسطى كان موزّعاً وفق النسب التالية: 72 بالمئة من الكاثوليك و6 بالمئة من البروتستانت و4 بالمئة من العَنصَريين و7 بالمئة من أديان متفرّقة و5 بالمئة ممن لا يدينون بدين. كما أشارت الدراسات إلى أن حوالى ثلث البرازيليين الكاثوليك فقط ملتزمون بتعاليم دينهم، كالذهاب إلى قدّاس الأحد مثلاً. وفي هذا الوقت كان عدد السكّان للكاهن الواحد قد تزايد بشكل كبير من 7114 للكاهن الواحد عام 1970 إلى 9379 عام 1980 إلى 10591 عام 1990. انظر: "A Decadência do Catolicismo no Brasil," *Veja* (25 December 1991), pp. 32-38.

(73) في آذار (مارس) 1991، بعد سنوات من اضطهاد التفتيش الذي قام به الفاتيكان، أرغم ليوناردو بوف على التخلي عن نشر المجلّة المؤثرة *Vozes* وعن جميع تعاليمه اللاهوتية. وفي رسالة أرسلها بوف إلى رئيس الرهبنة الفرانسيسكانية، اعترف بمرارة بأنهم "نجحوا في قتل الأمل داخلي. إنه أسوأ من أن يخسر المرء إيمانه. إني أستقيل من وظيفتي". انظر: "Boff Dice que el Vaticano ha Logrado matar su Esperanza," *El Pais,* 30/9/1991, p. 17, and "Leonardo Boff Renuncia al Sacerdocio para Mantener la Libertad," El Pais, 6/7/1992, p. 17.

(74) انظر: "Pope Challenges Brazil Leaders on Behalf of Poor," *New York Times,* 15/10/1991, خلال سيرورة انتقالها، ساندت الكنيسة الدعوة إلى الإصلاح الزراعي. بيد أنه تمّ إسكات هذه الدعوة بسبب فرط التمثيل لمصالح الشمال الشرقي الأوليغاركية في المجتمع السياسي البرازيلي وفي المجلس التمثيلي. وربما كانت تصريحات البابا لتفتح الباب أمام النقاش العامّ مرّة أخرى بيد أن ردّة الفعل هذه قد تمّ تجاهلها. في الواقع لم يكن الترحيب ولا الحفاوة اللذان حظي بهما البابا إبان زيارته الثانية إلى البرازيل بنفس القدر إبان زيارته عام 1980. بشأن الزيارة الأولى انظر: *O Povo e e Papa, Balanço Critico da Visita de Joao Paulo II oa Brasil, Organizadores Adair Leonardo*

Rocha and Luiz Alberto Gomes de Souza (Rio de Janeiro: Civilizaçao Brasileira, 1980).
John S. Coleman, "Raison d'église: Organizational Imperatives of the Church in the Political Order," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered,* Religion and the Political Order; v. 3 (New York: Paragon House, 1989). (75)

الفصل السادس

البروتستانتية الإنجيليّة

من دين مدني إلى فرقة دينيّة أصولية إلى يمين مسيحي جديد.

تطرح عودة البروتستانتية الإنجيلية إلى النطاق العام كحركة اجتماعية، في ثمانينيات القرن العشرين، ثلاثة أسئلة رئيسة جديرة بالتحليل السوسيولوجي. السؤال الأول: لماذا هنا لا في مكان آخر؟ هذا السؤال يعود إلى أنّ الولايات المتحدة هي البلد الوحيد بين المجتمعات الصناعية الغربية الذي ظهرت فيه حركة دينية أصوليّة ذات أهمية مجتمعيّة[1]. السؤال الثاني: لماذا الآن؟ ومردّه إلى أن الجناح الأصولي للبروتستانتية الإنجيلية، بين ثلاثينيات القرن العشرين وسبعينياته، كان تَقَوياً ومنطوياً على ذاته نسبياً، ويكاد يكون قطاعاً مجهولاً من البروتستانتية الأمريكية. والسؤال الأخير: ما هي المضاعفات والنتائج المحتملة لدخول الأصولية الدينية النطاق العام في المجتمع المعاصر؟

أولاً: سحب الاعتراف الأوّل: علمنة الدولة

يجب النظر إلى الطابع الفريد الاستثنائي لظاهرة الأصوليّة الدينيّة الأمريكية من زاوية الهشاشة التاريخية التي اتسمت بها مسيرة العلمنة في أمريكا. فمنذ عهد الاستقلال إلى الآن، عرفت البروتستانتية الأمريكية ثلاث هزّات قلّصت دورها في الحياة العامّة: الهزة الأولى، التي تمثلت في سحب اعتراف الدستور بالدين، أدّت إلى إقامة "جدار الفصل" بين الكنائس البروتستانتية والدولة الأمريكية وهي مسألة لا تزال موضع نقاش. وقد تسبب هذا الأمر بفصل الدولة عن المؤسسات الكنسية وإلى تفكّك المجتمع السياسيّ الذي يضمّ مواطنين من الأديان كافة. غير أن علمنة الدولة لم تؤدّ في بدايتها إلى انحسار الدين أو خصخصته. بل على العكس من ذلك، وكما هو معلوم بشكل عام اليوم، شكّلت الحمايةُ الدستورية لممارسة الدين بحريّة الإطارَ البنيويّ لظهور وانتشار غير مسبوقَين لما سمّاه مارتن مارتي "اللحاف المجنون للمذهبية البروتستانتية". ففي الوقت الذي كانت فيه المسيحية في القارة الأوروبية في انحسار وغير قادرة على مواجهة الثورات الصناعية والسياسية

والثقافية، كانت المسيحية الأمريكية "غارقة في بحر الإيمان". من هذا المنطلق، باتت النزعة الإحيائيّة الإنجيلية هي المبدأ التنظيمي والجامع المشترك بين جميع الفرق الدينية التي تتنافس في مجال المنظومة الدينية البروتستانتية المذهبية. وبحلول العام 1830، كانت البروتستانتية الإنجيلية قد أثبتت أنها هي الدين الأمريكي العامّ للمجتمع المدني الأمريكي. وقد سمح تناغم المذاهب البروتستانتية وتشابهها بإطلاق حملة إنجيلية كبرى تتخطى الفروق المذهبية البروتستانتية هدفها تنصير الشعب والنظام الاجتماعي والجمهورية(2).

نظراً لهذا التطور التاريخي، يبدو مبدأ الحرية الدينية الذي كرّسه "النظام الأساسي لولاية فرجينيا حول الحرية الدينية" (Virginia Statute on Religious Liberty) ثمّ التعديل الأول للدستور الأمريكي أكثر وضوحاً. فتأسيس كل كنيسة على الصعيد الوطني كان يعوقه بدون شك التوزّع المناطقي من جهة والقوة المتساوية نسبياً التي تمتعت بها كنائس الاستعمار الثلاث في زمن الاستقلال من جهة أخرى وهي: الكنيسة المجمعية، والكنيسة المشيخية، والكنيسة الأنكليكانية. ولكن النتيجة كادت تكون إما نشوء مؤسسات دينية متعددة وإما ولادة دين مسيحي عام (أي بروتستانتي) لو لم يحصل التعاون الفاعل بين جفرسون، وماديسون، والمعمدانيين المعارضين في فرجينيا. هذه "الحقبة الجفرسونية"(*) التي جمعت بين الربوبيّة الجمهورية والبروتستانتية الأصولية-التقويّة والفئوية كانت هشة ووجيزة(3). ولكنها استطاعت أن تُوجد واقعاً دستورياً ثوريّاً نجح، بفضل التقديس التدريجي للدستور، في التصدي للهوّة الكبيرة التي تفصل بين البلد الدستوري والبلد الفعلي، وبين الحملات البروتستانتية المتكررة لإدراج الله أو المسيح في الدستور وتعريف أميركا بأنها دولة مسيحية وحماية الديانة المسيحية بوصفها قانون البلاد المشترك. وقد حافظت بعض الولايات في منطقة نيو إنجلند (New England) على كنائسها المجمعية المعترف بها على مدى عقود طويلة؛ وعلى الرغم من المادة السادسة من الفصل الثالث من الدستور الأمريكي، حافظت دساتير معظم الولايات ولمدة أطول على بنود تمنع الأشخاص غير البروتستانت وغير المسيحيين أو الملحدين من تولي الوظائف في الإدارة العامة(4).

ولئن كان العامل الديني عنصراً مهماً من مكوّنات السياسية الأمريكية منذ بداية نظام الأحزاب الأمريكي(5)، فإن الدين العام في أمريكا لم يكن يعمل على صعيد المجتمع المعبأ سياسياً. فعلى الرغم من أن الانصهار بين الولاء للحزب

(*) نسبة إلى الرئيس الأميركي طوماس جفرسون الذي كان له دور كبير في إصدار التشريعات التي تحمي حرية الممارسة الدينية (المترجم).

والولاء للمذهب الدينيّ كان مهماً فإن النظام الحزبي الأمريكي لم يكن منظّماً وفق منطق التقسيمات المذهبية أو العلمانية-الدينية، كما كانت الحال في العديد من البلدان الأوروبية. وإذا كان الأمر كما جاء على لسان توكفيل من أن "الدين في أميركا يجب النظر إليه على أنه أول مؤسسة سياسية لدى الأمريكيين"[6]، فهذا مرده إلى الدور الذي اضطلع به الدين في النطاق العام للمجتمع المدني. فالسلطة الدينية القائمة التي كان يتمتع بها نظام نيو إنجلند، لم تتمكن من الحؤول دون انتخاب جفرسون رئيساً، كما فشلت في الحؤول دون نشوء الديمقراطية الجاكسونية، إلا أن هجومها القومي ضد الإيمان بالله والخيانة ومؤامرات الثورة التي تحاك في الخارج، إضافة إلى الحماس الإحيائي الذي أثارته الصحوة الكبرى الثانية، كان لها أثر فاعل جداً في إخراج حركة التنوير الأمريكية عن مسارها ومن ثمّ في تنصير الجمهورية[7].

تزامنت دمقرطة الجمهورية الأرستقراطية مع دمقرطة المسيحية وتآزرتا وكان لهما أثر مشابه في الثقافة السياسية والدينية[8]. فعلى الرغم من كون أندرو جاكسون انفصالياً متشدداً، كان هو أوّل رئيس أمريكي "إنجيلي" (من الطائفة الإنجيلية). وسرعان ما اكتسبت البروتستانتية الإنجيلية قدرة التحكم بالخطاب العام المتداول في المجتمع المدني الأمريكي. وباستثناء ليبرالية هارفارد الوحدوية، بدأ توليف جديد بين الإيمان الكالفيني والواقعية التفاهمية الاسكتلندية والدين الإنجيلي القلبي يحاك وينتشر في الكليّات البروتستانتية على التوالي، وقد نجح هذا التوليف في فرض هيمنته الثقافية على "حياة الفكر" حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر[9]. لكن هذه الهيمنة الثقافية لم تقتصر على الثقافة النخبوية بل شملت، من خلال المدارس الحكومية والمدارس المشتركة وحركات مدارس الأحد، حيّز التربية والتعليم الديني بأكمله، وتوسعت حتى شملت وسائل الإعلام والجمعيات وحركات الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي. هكذا أرست المجتمعات الإنجيلية البنية التحتية لجميع أنواع الجمعيات التطوعية وأصبحت الإحيائية البروتستانتية مهد الحركات الاجتماعية الأمريكية[10].

ثانياً: سحب الاعتراف الثاني: علمنة حياة الفكر والتعبئة الأولى للأصولية البروتستانتية

لا يمكن أن يُعزى سحب الاعتراف الثاني بالدين إلى أي حدث أو مجموعة أحداث محددة، ولكن النتيجة النهائية كانت واضحة وقد تمثّلت في علمنة التعليم

العالي الأمريكي وفقدان السيطرة البروتستانتية على النطاق العام للمجتمع الأمريكي. ولكن يمكننا القول، لسببين مهمين، إن الحرب الأهلية هي المعلَم الأساس في هذه السيرورة. فالحرب الأهلية وإعادة الإعمار أوجدتا الظروف البنيوية للتحول الصناعي إلى الرأسمالية والتمدن، وهو ما بدّل معالم المجتمع الأمريكي ما قبل الحرب تبديلاً لا رجوع عنه.

فالمجتمع الصناعي الجديد كان بحاجة إلى مؤسسات للتعليم العالي، والكليات والجامعات البروتستانتية التقليدية قامت بفصل أو تهميش مدارس اللاهوت التي شكلت في ما مضى نواتها الأولى، ودخلت سيرورة عصر التخصص الأكاديمي والعلمي الحديثة. وقد ساعد على تسريع هذه السيرورة وهبُ الأراضي الحكومية من أجل تشييد الكليات. والعلوم الطبيعية وبخاصة نظرية داروين والعلوم الاجتماعية الناهضة والعلوم الثقافية -التاريخية بإبستيمولوجيتها الجديدة وطرقها النقدية قدّمت إلى العالم تفسيرات للطبيعة والمجتمع مغايرة للنظرات البروتستانتية التي كانت سائدة آنذاك[11].

بالتالي، لم تعد البروتستانتية وحدها العامل المؤثر والمكوّن لهذه الأمريكا الجديدة المدينيّة والصناعية. فالبروتستانتية الإنجيلية لم تسع قط إلى فتح هذه المدينة الجديدة التي اعتبرتها غريبة وضالّة إلى حد كبير ووصفتها بالمحيط الخطر[12]. وبدون أدنى شك، تعلمت البروتستانتية الإنجيلية أن تتكيف مع المحيط الجديد وأن تزدهر فيه كما فعل غيرها من الديانات الخاصّة. ولكن أغلب الظنّ، توقفت الإحيائية المدينية عن محاولة تنصير المحيط المدني الجديد مكتفيةً بمساعدة الناس على تجنّب الوقوع في شركه. وعندما حاولت حركة الإنجيل الاجتماعي، وهي الجناح الليبرالي للإنجيلية البروتستانتية، أن "تنصّر النظام الاجتماعي"، سرعان ما لاحظت أنه لن يكون عليها أن تنافس المقاومة الخاطئة فحسب بل الحركات والمنظمات العلمانية وغير البروتستانتية أيضاً[13]. فبات استيعاب الجموع غير البروتستانتية الجديدة القادمة حديثاً إلى البلاد ممكناً وفق المنظومة البروتستانتية[14]. زد على ذلك أنّ الانشقاق البروتستانتي الذي سماه مارتن مارتي "نظام الحزبين" جعل كل محاولة لفرض السيطرة البروتستانتية مستحيلة. وفي الواقع، جاء الانشقاق مزدوجاً، فكان أولاً الانشقاق الأيديولوجي - اللاهوتي بين البروتستانتية الليبرالية العامة التي كانت تفقد طابعها الإنجيلي شيئاً فشيئاً، والبروتستانتية الإنجيلية المحافظة الخاصة. وثانياً، كان هناك داخل البروتستانتية الإنجيلية نفسها تباعد بين طوائف البيض وطوائف السود. وبالتالي، باءت محاولات فرض السيطرة الثقافية البروتستانتية على المجتمع الأمريكي المدني

بالفشل. وحتى في تلك الحالات النادرة التي أصبح فيها البروتستانت أغلبية، جعلت الانشقاقاتُ العرقية الهيمنة البروتستانتية غير ممكنة عملياً[15].

السبب المهم الثاني الذي يجعل من الحرب الأهلية نقطة تحول أساسية في ما يتعلق بسحب الاعتراف الثاني بالدين هو تحديداً تقدّمها زمنياً على هذا الانقسام الثنائي داخل البروتستانتية الأمريكية. ففي الجنوب، امتزج الدين والعرق أحدهما بالآخر بشكل كلي غير قابل للفصل، على الرغم من المحن التي عانياها والتي لطالما شكلت العامل الرئيس لتكوين ما يسمّى بالاستثنائية الأمريكية[16]. وبشكل راسخ جداً أكثر منه في أي مكان آخر، أصبحت البروتستانتية الإنجيلية الدين المدني المتوافَق عليه في الجنوب. وإبّان الحرب الأهلية، كان سكان الجنوب ينتمون إلى الطائفة البروتستانتية بنسبة 90 بالمئة، وكانت البروتستانتية في الجنوب على المذهبين المعمداني والمنهجيّ بنسبة 90 بالمئة بالمقابل، وقد سمحت الهزيمة في الحرب الأهلية بأن تبقى البروتستانتية البيضاء الجنوبية هي الدين المعترف به والثابت في الجنوب الأمريكي حتى مرحلة سحب الاعتراف الثالث بالدين[17].

طالما اضطرت البروتستانتية الأمريكية إلى التعايش مع التوتر الناتج عن محاولات عدّة سعت إلى دمج مكوناتها الأربعة الأساسية وصهرها. وقد ساهمت الكالفينية نيو إنجلند التطهّرية في نشأة كل من لاهوت العهد السياسي التأسيسي والدافع الألفيّ اللاحقي(*) اللذين سعيا إلى تغيير العالم وتحقيق ملكوت الله. وبالمقابل، كان يوجد التقليد المعمداني الرافض الانفصالي النزعة، الذي كان بوسعه التحول إلى اتجاه أصولي طائفيّ مناقض لمبدأ اعتراف الدولة بالدين ومناهض له، أو، في محاولته تجنّب أي اختلاط مع العالم، كان ينسحب من النطاق العام ليصبح ديناً خاصاً وتقوياً. وقد ساهمت المشيخية الاسكتلندية واعتناقها مبادئ برينستون اللاهوتية في زيادة الدافع باتجاه العقلنة الفكرية والتشدّد اللاهوتي الإصلاحي، تارةً من خلال الحوار الخلاّق وطوراً من خلال المعارضة النضالية ضد أفكار العصر السائدة. أخيراً كانت هناك مساهمة الكنيسة المنهجية الإنجيلية البراغماتية الفردانية النزعة والمثالية في البروتستانتية الأمريكية. فالكنيسة المنهجية، بعدم اكتراثها بالفكر اللاهوتي ودعوتها العالمية الشاملة إلى القداسة،

(*) Postmillennial وهو التوجه الألفي اللاحقي الذي يقول بأن المسيح سيأتي مرة ثانية ليحكم الأرض مدة ألف عام ثم يدين جميع البشر. والنزعة الألفية (Millennialism) هي حكم الألف عام، عندما يظهر المسيح بالجسد مرة ثانية سينزل إلى الأرض ويحكمها لمدة ألف عام (المترجم).

وتفاؤلها بالقدرات الروحية للناس العاديين، وقياسها النجاح الرعوي بالمعايير الكمية، واندفاعها إلى عقلنة تقنيات الإحياء الديني، صارت مرادفة للحياة على جبهة النضال واعتُبرت أفضل تجسيد للاختلاط بروح العصر[18].

أحدثت الاختلافات اللاهوتية الحادّة التي بدأت تظهر منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر انشقاقات تنظيمية رسمية بين فروع المذاهب الإنجيلية الرئيسة الثلاثة، الشمالية والجنوبية (المنهجية الواحدة والمعمدانية والمشيخية). وفيما قمعت الإنجيلية الجنوبية تدريجياً دافعها الأساسي إلى إدانة مؤسسة العبودية الشريرة، وقامت بتكييف ذاتها بخنوع مع حقائق العالم، فأعطت في نهاية الأمر تبريراً مسيحياً لنظام العبودية، فقدت في الوقت عينه دافعها إلى تغيير العالم وأصبحت أكثر التفاتاً نحو العالم الآخر، وركّزت على المسألة الأهم في نظرها وهي خلاص نفوس البيض والسود معاً. هذه الإنجيلية الجنوبية التي رزحت تحت وطأة اتّهامها بسوء النية، لم تُظهِر أي ميل واضح إلى النزعة الألفية اللاحقية التي كانت في أوج ازدهارها آنذاك، كما فعلت الإنجيلية الشماليّة[19].

لم يقم الانتصار والهزيمة إثر الحرب الأهلية إلا بترسيخ الاتجاهات المتباينة. فالدين القديم في الجنوب أصبح أكثر تشكيكاً حيال الانشغال بالأمور الدنيوية وراح يجد تبريرات لاهوتية لموقفه هذا في التقليد المعمداني المتشدد في فصل الكنيسة عن الدولة. بالمقابل، أصبحت البروتستانتية البيضاء الشمالية المنتصرة أكثر التزاماً بالإيمان الألفي اللاحقيّ من أجل تحقيق الألفيّة تدريجياً وفي المصير المعلن لأميركا المسيحية. ومع اقتراب حدوث سحب الاعتراف الأول، بدأ الجناح المحافظ في البروتستانتية الإنجيلية يضطرب ويفقد الإيمان بأميركا المدينية والصناعية. كما أن التحول من الألفية اللاحقية إلى الألفية السابقية(*) ومن الإصلاح الاجتماعي إلى مهمة إنقاذ النفوس، وهو ما نلاحظه في سيرورة الإحياء المديني بدءاً من شارلز ج. فيني وصولاً إلى دوايت ل. مودي، لهو الدلالة الأجلى على التحوّل الذي مهّد الطريق أمام ظهور الأصولية[20].

صرّح الرئيس أندرو جاكسون، في خطابه الأول إلى الأمّة عام 1829، عن إيمانه بأنّ:

"الإنسان يمكنه أن يحوز على الألوهة شيئاً فشيئاً. وفيما يتم ذلك، يصبح

(*) Premillennialism التوجه الألفي السابقي الذي يقول بأن المسيح، في مجيئه الثاني، سيدين جميع البشر ثم يحكم الأرض لمدة ألف عام (المترجم).

على مثال الله في طبعه وقادراً على أن يحكم نفسه بنفسه. فهيا بنا نعمل لرفعة شعبنا وجعل مؤسساتنا كاملة حتى تبلغ الديمقراطية من الكمال مبلغاً يمكننا عنده أن نعلن بحق أن صوت الشعب هو صوت الله"[21].

لعلّ المصدر الذي استوحى منه الرئيس جاكسون نظرته حول "التعليم الإحيائي الكمالي النزعة" والمصدر الذي جعله يشدد على نظرته هذه مصدران متعارضان؛ إلا أنه عاد وبرهن على نظرة تفاؤلية ألفية لاحقية مشابهة عندما تنبأ في العام 1835 أن "الحكم الألفي قد يبدأ في غضون ثلاث سنوات" إذا قام الأمريكيون بواجبهم. فبمعونة الروح القدس، يمكن للجهد البشري أن يمهد الطريق أمام "خلق سماء جديدة وأرض جديدة". وعندما تنبأ وليم ميللر، زعيم حركة السبتيين السابقيين ومؤسسها، بأن نهاية العالم الذي يزداد فساداً ستأتي في العام 1834، ردّ عليه فيني بقوله إن نجاحات الحركة الإحيائية كانت هي الدليل على أن "العالم لا يتطور نحو الأسوأ وإنما نحو الأفضل"[22].

أظهر دوايت ل. مودي، وهو من أتباع فيني اللاحقيين، كونه إحيائياً مدينياً من وسط الغرب الأمريكي، قلة اهتمام نموذجية بالتأمّل اللاهوتي وشرع يُعقلِن التقنيات الإحيائية المثبتة، مضفياً على الإحيائية المدينية الاحترام الفكتوري الذي تميّزت به الطبقة الوسطى؛ كما كان هو السبّاق إلى تأسيس إمبراطوريات إنجيلية مستقلة. ولكنه بشّر أيضاً بمبدأ عصمة الكتاب المقدس وقدّم تعبيراً نموذجياً للدافع الألفي السابقي الذي يشدّد على الحياة الأخروية ويتجلّى في المقطع الشهير من عظته "المجيء الثاني للمسيح" حيث يقول: "أنظرُ إلى هذا العالم نظري إلى سفينة محطمة. الله أعطاني قارب النجاة وقال لي: "مودي، أنقذ من استطعت!". وأضاف في عظة لاحقة: "يجب أن نرسم خطاً فاصلاً بين الكنيسة والعالم ويجب على كل مسيحي أن يسحب رجليه من هذا العالم"[23].

لم يرَ مودي "مدينةً فوق التل" بل سدوم(*)، وهو ينظر إلى أمريكا المدينية من موقعه الممتاز في كنيسته الكائنة في شارع إيلينوي في شيكاغو. يلقّب جورج مارسدن مودي بأنه "أبو الأصولية" لأنه يجد لديه المكونات العقائدية الثلاثة للحركة الأصولية التي ظهرت سنة 1920 وهي: تدبيرية داربي السابقية، وتعاليم كيسويك حول القداسة، والتركيز المفرط على مبدأ "مرجعيّة الكتاب الوحيدة"[24].

(*) انظر حادثة تدمير سدوم في: **الكتاب المقدس**، "سفر التكوين،" الأصحاح 19، الآيات 1-29. والرواية تقول إن الله أنزل عقابه بهذه المدينة بسبب تفشي الفساد الأخلاقي فيها (المترجم).

برزت الأصولية البروتستانتية في بدايات القرن العشرين كرد فعل حديث على عملية "سحب الاعتراف الثاني بالدين"، فجاءت مضادة لسحب اعتراف الكنائس البروتستانتية الليبرالية الجديدة بالمسيحية الإنجيلية، ومناهضة لسحب اعتراف التربية والتعليم في أميركا بالبروتستانتية، وضد سحب اعتراف الحياة العامة الأمريكية بالأخلاقيات البروتستانتية. وقد خاضت الأصولية المناضلة معاركها على ثلاث جبهات: ضد الهرطقات الليبرالية الحديثة داخل الطوائف الإنجيلية الشمالية، وضد التعاليم الداروينية في المدارس الحكومية، وضد "الروم والرومانية" في أميركا المدينية.

كان مبدأ عصمة الكتاب المقدس معتقداً تقليدياً ومسلّماً به لدى معظم البروتستانت الذين طالما استندوا إلى الكتاب المقدس أساساً للعقيدة البروتستانتية المحورية "الإيمان وحده"(*). ولكن على غرار مبدأ "عصمة البابا" تحوّلت عصمة الكتاب المقدس إلى عقيدة أصولية فقط عندما تحدّت التيارات والأفكار الحديثة الكتاب المقدس. وعلاوة على ذلك كله، فإن الطرائق الجديدة لـ "النقد الكتابي الأعلى" هددت بزعزعة الأسس التي قامت عليها البروتستانتية الإنجيلية الأمريكية المعادية للاهوت. فقد أولى هذا النقد الأعلى "الهرمنوطيقا" (أي علم التفسير) مكانة محورية جداً في إطار العمل اللاهوتي وشكّل بذلك تحدياً للمعتقد المركزي في إيمان الكنيسة المصلَحة المستقيم "بالعودة إلى الكتاب المقدس" وللوهم الساذج والخالي من أي أساس تاريخي، الذي تجسّده حركة "تلاميذ المسيح". ومفاد هذا التحديد أن البروتستانتية الإنجيلية هي العودة الأمينة إلى الكنيسة الأولى. ففي رفض التقاليد التي تشدد على الشفاعة أو الوساطة، حاولت البروتستانتية الأمريكية التخلص من مجمل العصور الوسيطة التي اتسمت بالفساد في الإدارة الكنسية والتشوّش في التفسيرات السكولاستيّة[25].

خلف هذه "البدائية" الإنجيلية يكمن الرفضُ الشعبي المعادي للنزعة الفكرية ولكل حكماء الكنيسة المفكرين، وتغلُّب الفكر الرومنسي-التقوي والبراغماتي القائم على البراهين التجريبية والمعرفة المنطقية. لكن بالمقابل، ومع استيعاب الأصولية للتيار الألفي السابقي المؤمن بالتدبيرية(**)، لم ينتصر التيار التقليدي المتشدد ولا المنطق العام المقبول ولا التفسير الحرفي للكتاب المقدّس، بل

(*) Sola Fide أو مبدأ "الإيمان وحده" الذي يقول إن الإيمان وحده يكفي لنيل الخلاص (المترجم).

(**) التدبيرية (Dispensationalism) مذهب بروتستانتي يؤمن بأن كل شيء مدبر وفق خطة مبرمجة شاملة بما في ذلك المعركة التدميرية الأخيرة (المترجم).

مدرسة جديدة نسبياً، باطنيّة، وشعبية، تفسر الكتاب المقدس وتفهمه بأنه نص مليء بالمعاني الخفية والحقائق العلمية والتاريخية (الماضية والحاضرة والمستقبلية)، بوسع الأشخاص العاديين أن يفسروها إذا أوحي إليهم بذلك وإذا كانوا من أتباع "الحسابات الألفية" المتمرّسين. وفي الوقت المناسب وبعد أن أصبحت الأصولية ثقافة فرعية مذهبية، ليست منفصلة عن الخط البروتستانتي الليبرالي الرئيس فحسب وإنما أيضاً عن الإنجيلية المحافظة في جميع أنحاء العالم، لم تعد "أسس الإيمان" المشتركة لدى جميع البروتستانت[26] هي السمة الظاهرة للأصولية بل أصبحت سمة الأصولية الأبرز هي التدبيرية.

ولكن في العام 1920، استطاع كل من الألفيين السابقين ولاهوتيي الإصلاح المتشددين، الذين توحدوا تحت مبدأ "مرجعيّة الكتاب الوحيدة"، تكوين جبهة أصولية ضد الهرطقات الليبرالية والحديثة. فـ"الأصول" الخاصة المختارة بطريقة عشوائية لم تكن مهمة بقدر إعلان مذهب "أصولي" أو بعض المحرمات التي لا يمكن تجاوزها. والواقع أنّ الهدف من نشر كتاب **"الأصول"** (The Fundamentals (1910-1915)) كان متطابقاً مع هدف إدانة البابا للهرطقة الحداثية (1907). فكان اللاهوتيون المحافظون يحاولون كبح الاتجاه الحداثيّ الذي تجلّى لدى زملائهم الليبراليين فجعلَهُم يتكيّفون مع العالم الحديث العلماني، أو، كما قد يقول الليبراليون بلغتهم اللاهوتية الحداثية، مع المهمّة التاريخية التي تتمثل بتجسيد الحقائق المسيحية العالمية الأزلية مجدداً في أشكال محددة ومتغيرة تاريخياً[27]. إلا أن هذا الكتاب الذي يفتقر إلى سلطة البابا الكنسية ووسيلة تطبيق عقائدية، لم يكن له الأثر نفسه الذي حظي به الإعلان البابوي. فطبقة المثقفين الدينيين والعلمانيين تجاهلته بمعظمها، ولكن توزيع ثلاثة ملايين نسخة مجانية منه أعطى لهذه الحركة الجديدة اسماً ووفّر لها بنية تحتية لنشر أفكارها.

في العام 1920، نشأ "الجدال الأصولي" الشهير في داخل الطوائف المشيخية والمعمدانية الشمالية أولاً، وذلك في أكبر المدن (نيويورك، فيلادلفيا، وشيكاغو)[28]. ولذلك لم يكن الخلاف بين أمريكا الريفية والمدينية أو الجنوبية والشمالية بل كان في قلب البروتستانتية المدينية الشمالية حول ما سمّاه ريتشارد نيبور "علاقة المسيح بالثقافة"[29]. ففي صلب الجدال اللاهوتي، كان يكمن السؤال الأساسي التالي: هل يترتب على البروتستانتية الأمريكية قبول سحب اعتراف الدولة الأمريكية الحديثة المدينية والعلمانية بها اعتناقه، أم رفضه ومعارضته بالأحرى؟ ويشير مارسدن إلى أنّ سحب اعتراف الحياة الأمريكية بالبروتستانتية "شكّل صدمة كبرى للإنجيليين الذين لم تعد المثل أو المنطلقات

المادّية في أميركا الحديثة تتوافق مع تطلّعاتهم[30].

ولكن قبل انسحاب الزعماء الأصوليين إلى قوقعتهم الدينية والثقافية التي فرضوها على أنفسهم، كان عليهم تعبئة أنفسهم تحت لواء المشاعر الشعبية السائدة المعادية لمذهب النشوء والارتقاء، وذلك بتحويل الجدال المتعلق بالنشوء والارتقاء إلى مواجهة مباشرة بين الإيمان البروتستانتي المغالي في طابعه فوق الطبيعيّ (Supernaturalist) والعلم الطبيعي الحديث. وفي الأساس، كان الجدالان الأصولي والنشوئي جدالين منفصلين. فبحسب مارسدن كان الألفيون السابقيون المناضلون هم الذين تبنّوا بشغف فكرة الحملة ضد النشوئية وحاولوا استخدامها لتوسيع الحركة الأصولية. ووجدوا في وليام ج. بريان قائداً حماسياً تواقاً إلى شن حملة شعبوية لتأليب الكتاب المقدس والإيمان الشعبي لعامة الشعب الأمريكي ("صخرة العصور") ضد داروين والنظريات الباطلة التي وضعها المفكرون غير المؤمنين بالله ("عصر الحجارة"). فوجدوا في مناطق جنوبي أمريكا الريفية المؤلّفة من القرى الصغيرة جمهوراً جاهزاً للتعبئة والسير في حملة تهدف إلى حظر تعاليم مذهب النشوء والارتقاء في المدارس الحكومية.

في نهاية الأمر، كان لمحاكمة نظرية النشوء والارتقاء والعلم الحديث نتيجة معاكسة. ذلك أن الحركة تمكنت من تمرير قوات مناهضة للنشوئية في القليل من الولايات الجنوبية والحدودية وقد استطاعت أن تربح محاكمة جون سكوبس(*) في ولاية تينيسي الأمريكية، إلاّ أنها خسرت الجمهور العريض والمعركة الكبرى. فقد كتب مارسدن قائلاً: "في المحاكمة التي أجراها الرأي العام والصحافة، كان واضحاً أن القرن العشرين والمدن والجامعات حققت نصراً باهراً وتبيّن أن الريف، أي الجنوب والأصوليين، كان مذنباً بالتهمة التي ألصقت به[31]. بعد المحاكمة، انهارت الحركة الأصولية، وبعد أن زالت من الساحة العامة اعتقد معظم المفكرين أنها أُلقيت في سلة مهملات التاريخ. بالتالي، صار اللاهوت الذي نشأ في برينستون وكان من رواده البارزين "ماشن ج. غريشام" مرادفاً لثقافة رعاة البقر وسكان الأرياف، وبحسب كلام "هـ. ل. منكن" (H. L. Mencken) أصبح يُنعت بأنه لاهوت الحيوانات المتثائبة الساكنة في الوهاد والنجاد"[32]. هكذا، صارت الأصولية، إلى جانب التيار الخمسينيّ وغيره من الفرق الإنجيلية دين المنبوذين

(*) محاكمة جون سكوبس في ولاية تينيسي؛ وكان جون سكوبس يعلّم مذهب النشوئية في صفوف البيولوجيا في مدينة دايتون في ولاية تينيسي، معارضاً بذلك القانون الذي يحظر تعليم هذا المذهب. تمت المحاكمة في العام 1925 ولقبت بالمحاكمة الأضحوكة (المترجم).

أو المحرومين[33].

فالخزي والعار اللذان لحقا بالأصوليين ساهما في زيادة احترام ما يعاكسهما دينياً. فباتت الكنائس البروتستانتية الليبرالية هي "الخط الرئيس"[34]. لكن علاوة على ذلك كله، ساهم العار، الذي لحق بالأصوليين، في ترسيخ الأحكام المسبقة التي أطلقها عليهم المفكرون الليبراليون. وبالنسبة إلى العديد من المفكرين، لم تكن الأصولية هي التي خضعت للمحاكمة في دايتون (تينيسي) بل المسيحية والدين، وقد بيّنت نتيجة المحاكمة أنّ المسيحية والدين مذنبان بالترابط. يقول "منكن": "إن العالم المسيحي هو ذلك الجزء من العالم الذي إذا وقف فيه أي رجل في العلن وحلف بصدق أنه مسيحي، أضحكت أقواله كل السامعين"[35]. وفي الواقع، أظهرت محاكمة دايتون، التي لقّبت بالمحاكمة الأضحوكة، إلى العلن حقيقة كانت مؤلمة لشدة وضوحها للزعماء البروتستانت بعيد الحرب العالمية الأولى. فخسارة المعركة الكنسية الداخلية كانت بمثابة لحظة حسم "خسارة البراءة" وسطوع "أوان الحقيقة لأميركا البروتستانتية"[36]. فتوقفت البروتستانتية الأمريكية عن كونها الديانة العامة للمجتمع الأمريكي.

ولا شيء يدل على ذلك بوضوح فائق أكثر من إخفاق البروتستانتية في رد فعلها على هذا الإحباط الكبير. فلم يُسمع أي صوت علني ولم تلحظ أي حركة إحياء ديني. وبالإضافة إلى المحنة الاقتصادية، كانت الديانة تعيش هي أيضاً حالة إحباط خاص[37]. فبعيد الحرب، عرف كل من الدين والاقتصاد حركة إحياء دورية نموذجية واستمرت عملية تنصير الشعب الأمريكي. إلاّ أنّ طابع المسيحية تغيّر إذ اكتسب الدين باطّراد طابعاً خاصاً وصارت البروتستانتية مجرد مذهب بين المذاهب المسيحية الأخرى. صحيح أنه كان ما زال بإمكان الكنائس البروتستانتية وغيرها من الكنائس دخول النطاق العام - وطالما فعلت ذلك -، إلا أنه لم يعد معترفاً بأهميّتها هناك. فكان عليها بالتالي أن تخوض المنافسة لا مع الكنائس فحسب بل مع خصومها العلمانيين بشكل أخص. هكذا، شارفت "الحقبة الميثودية" و"الحقبة البروتستانتية" على الزوال أو اقتربتا من نهايتهما[38].

ولكن طوال بضعة عقود لاحقة، استمر وجود أحد عناصر هذا العهد إبان مرحلة سحب اعتراف النطاق الفكري والرأي العام بالبروتستانتيّة. فالإرث الراسخ الذي تولّد عن المذهب التطهري، ألا وهو الأخلاق البروتستانتية، استمر في السيطرة على الأخلاقيات العامة وطريقة الحياة الأمريكية وحتى على "الذات الأمريكية"[39]. فلم تقم البروتستانتية الأمريكية بمجرد دمقرطة الفكر الكالفيني بل قامت أيضاً بدمقرطة ثقافة هذا الفكر المتعلقة بضبط النفس والاجتهاد في العمل

ورفض اللذة. و"ضبط النفس" أو الاعتدال من أقدم الفضائل، والمقصود به تحديداً "الاعتدال في استجابة الرغبات والأهواء". وهو طالما كان واحداً من "الفضائل الأساسية" الأربع في المسيحية إلى جانب الحذر والعدل والصبر. إلاّ أنّ النزعة النسكية التطهرية جعلت هذه الفضيلة، الفضيلة الأساسية بامتياز. وكجزء من الحملة الأهلية التي قام بها القساوسة التابعون لنظام نيو إنجلاند نشأ الشغف بتأسيس الجمعيات "الخيرية" التي حملت أسماء مثل "جمعية كونيكتيكت للقضاء على الرذيلة وتشجيع الأخلاق الحسنة" (Connecticut Society for the Suppression of Vice and Promotion of Good Moral) و "جمعية ماساشوستس للقضاء على الإفراط (في معاقرة الخمرة)" (Massachussetts Society for the Suppression of Intemperence). وسرعان ما أصبحت هذه الجمعيات جمعيات وطنية متعدية المذاهب[40]. والنموذج الذي قدمه "جوزف جسفيلد" في "حركة الاعتدال" عاد ليظهر في الحركات الأخرى التي تعمل في سبيل قضية واحدة[41]. وكجزء من مهمة جماعة القساوسة التابعين لنظام نيو إنجلاند الهادف إلى تنصير "الإنسان العادي" وعصرنته، أسست هذه الجماعة جمعية الاعتدال الأمريكية (1826) من أجل الحث على الاعتدال في معاقرة الخمرة. لكن الحركة الإحيائية الإنجيلية أضفت طابعاً أصولياً على هذا الدافع أو المبادرة وحولتهما إلى حركة جهاد نسكيّ قوامها ضبط النفس. وتحوّل الاعتدال إلى امتناع تام ليصبح هو السمة الأخلاقية المميّزة للمسيحيين الإنجيليين. ومن بين جميع خطايا الجسد، وكل الآثام الخُلُقية الأخرى، بات الإفراط في تناول الكحول هو العلامة الفارقة التي تحدد "الضالّين" و"الآخر". ولكن الدلالة الأعظم على الفسق وانحلال الأخلاق كانت عدم احترام طقوس السبت التطهّرية. فكان من المتوقع أن يتم تصنيف الكاثوليك واليهود في فئة "الآخر" ولكن حتى البروتستانت اللوثريون الألمان المجتهدون لم يتم قبولهم في عائلة المسيحيين الإنجيليين ما لم يعدِلوا عن التمتع باحتساء الجعة وعن الاحتفالات التي يقيمونها أيام الآحاد.

إلا أن حركة الاعتدال وضبط النفس، عندما واجهت معارضة خارجية متعنّتة من قبل الضالّين الذين رفضوا تغيير مسلكهم، تحوّلت إلى حركة "حظر" وسعت إلى تحريم السلوك اللاأخلاقي المتمثل بمعاقرة الخمرة وذلك من خلال التشريعات والقوانين القسرية. وكان الحظر آخر عملية بروتستانتية واسعة النطاق تمكنت من تعبئة رجال الدين والعلمانيين على السواء، المحافظين والتقدميين، الأصوليين والحداثيين، أهل الأرياف وأهل المدن، من أجل الدفاع عن طريقة الحياة الأمريكية. ولم يكن ما أكسب هذه الحملة بعداً رمزياً ومعنوياً هاماً هو الرهان على

عدم خسارة المكانة والأهمية الاجتماعية بقدر ما كان خطر فقدان الاعتراف والسيطرة. فللمرة الأخيرة في التاريخ، حقّق التحالف التقوي والجمهوري البروتستانتي في العام 1928 نصراً مبيناً في الحملة الانتخابية لرئاسة الجمهورية على حساب الحلف الكاثوليكي "الليتورجي" الديمقراطي[42].

دعمت الاتفاقية الجديدة حلف المهاجرين الديمقراطي ولكنّها، على الأقلّ، دعمت بشكل مؤقت الأخلاق البروتستانتية، على الرغم من إبطالها التعديل الثامن عشر للدستور. فمبدأ دولة الرفاه[*] والحرب العالمية الثانية والازدهار الاقتصادي ما بعد الحرب العالمية الثانية كلها عوامل سهلت سرعة استيعاب المهاجرين غير البروتستانت في "طريقة الحياة الأمريكية". وكما أشار ويل هربرغ، أصبحت البروتستانتية والكثلكة واليهودية، في منتصف خمسينيات القرن العشرين، الطوائف الثلاث الأكبر في أمريكا ويتبعها أكبر عدد من المواطنين. وشكلت هذه الطوائف الثلاث الدين الأمريكي المدني الذي اعتمد منظومة الأخلاق البروتستانتية جوهراً أخلاقياً وعقائدياً له. وكان انتخاب رئيس كاثوليكي والخطاب الرئاسي الأول الذي ألقاه هذا الرئيس، جون ف. كينيدي، بمثابة التأكيد على هذه الفرضية[43]. لكن الاحتفاء بالوفاق الوطني الجديد لم يدم طويلاً. فدولة الرفاه والرأسمالية والاستهلاك غذّت "التناقضات الثقافية" التي أضعفت الأخلاق البروتستانتية بشكل لا رجوع عنه[44]. وبحلول منتصف ستينيات القرن العشرين، كانت هناك إشارات عدة إلى أن سحب اعتراف ثالث بالدين في طريقه إلى الحدوث ألا وهو سحب اعتراف طريقة الحياة الأمريكية بالديانة البروتستانتيّة. ومنذ ذلك الحين، صارت "طريقة الحياة الأمريكية" تتسم بتعددية أنماط الحياة أو ما يمكن تسميته بالمذهبيّة الأخلاقية. فتقليص دور الأخلاق البروتستانتية أدى إلى علمنة الأخلاق العامة وظهور منظومة أخلاق وقواعد ونمط حياة تعددي أيضاً. فمن سحب الاعتراف الأول وصولاً إلى سحب الاعتراف الثالث، بات تفسير الدستور الأمريكي يمتد من الحماية الدستورية ليشمل "الممارسة الحرة للدين"، وصولاً إلى حرية الاستقصاء والتفكير والتعبير فالحرية السلوكية.

(*) دولة الرفاه (Welfare State) وهو نظام اجتماعي تكون بموجبه الدولة مسؤولة عن رفاه مواطنيها الفردي والاجتماعي. انظر: منير البعلبكي، المورد: **قاموس إنجليزي - عربي** (بيروت: دار العلم للملايين، 1987) (المترجم).

ثالثاً: سحب الاعتراف الثالث: علمنة عالم الحياة والتعبئة الثانية للأصولية البروتستانتية

بالنظر إلى كمية التعليقات الصحافية والاجتماعية العلمية التي أثارتها الأصولية البروتستانتية يمكن للمرء أن يتفق بالرأي مع جفري ك. هادن في زعمه أن مصير الأصولية البروتستانتية هو أن "تصبح الحركة الأبرز في أميركا خلال الربع الأخير من القرن العشرين". ولكن يجب عدم التقليل من أهمية الادعاءات المعادية التي أطلقها كل من يشكك بحداثة عهد اليمين المسيحي الجديد أو من يوحي أن قوة اليمين المسيحي الجديد وأهميته - إن لم يكن هذا اليمين اختراعاً أتت به وسائل الإعلام - قد ضخّمهما أكثر ممّا تستحقان الأصدقاء والخصوم على السواء[45].

وبين النماذج النظرية - التحليلية العديدة لدراسة الحركات الاجتماعية، فإن نظرية حشد الإمكانات يمكنها بأفضل شكل أن توفّق بين هذه الادعاءات التي تبدو متناقضة وأن تفسر في الوقت نفسه كيف أن الإمكانات البنيوية التحتية للأصولية البروتستانتية يمكنها أن تتنظّم بسرعة وبشكل غير متوقع لتصبح حركة اجتماعية تامة وناضجة[46]. وإذا أردنا تلخيص ما حدث أمكننا قول ما يلي: ما بدأ في بداية القرن حركة داخل الشبكة التنظيمية للقطاع الإحيائي المتعدي المذاهب البروتستانتية الشمالية، سرعان ما تحول إلى عصيان بيروقراطي هدفه الاستيلاء على تنظيم المذاهب المختلفة. وعندما فضح هاري إ. فوسديك هذا الأمر في عظته "هل سيربح الأصوليون؟"، فشل الأصوليون في محاولة الانقلاب وخسروا المواجهة مع الحداثيين أو انشقوا أو أجبروا على الخروج من منظومة المذاهب المعترف بها. وهكذا بدأت "المسيرة الطويلة" للأصولية.

بقيت فرق أصولية قليلة على قيد الحياة، ولكنها كانت كالجزر المتفرقة والمحاصَرة في بحر البروتستانتية المدينية الليبرالية. ومعظم هذه الفرق انسحب إلى المناطق الريفية والجنوبية حيث استطاع أن يكوّن أرخبيلات انفصاليّة أو يسبَح غير ملحوظ في بحر البروتستانتيّة الإنجيلية المحافظة. وقد ركّز قادتها على مهمّة توسيع شبكة الندوات الإنجيلية ومعاهد وكليات دراسة الكتاب المقدس، ودور النشر المختصة بطباعة الكتاب المقدس وبناء الإمبراطوريات الإنجيلية. وقام بعض المحرِّضين مثل كارل ماكنتاير وبيلي جايمس هارغيس بالمغامرة في المجال السياسي إبان الحرب الباردة إلا أن قلائل فقط هم الذين ساروا على خطاهم، إذ ركز معظم المقاولين الإنجيليين على خط عملهم القديم وعلى خلاص نفوس

العباد الموجودين في البلاد وإنشاء البعثات التبشيرية في الخارج في انتظار المجيء الثاني للمسيح. وباتت الانشقاقات المتكررة والنزعة القوية إلى الانفصال عن الإنجيليّين المرتدّين وعن العالم بمثابة استراتيجيات لتحديد النتائج وتقنيات تسويقية ناجحة. إلا أن الأصوليين المتمسّكين بعقائدهم استمروا في النهج الإنجيلي القديم القائم على البراغماتية الرعوية. فكانوا، بسعيهم الدائم إلى التجدد ودأبهم على عقلنة التقنيات الإحيائية، أوّل من اعترف بقدرة التبشير المتلفز وسعى إلى استثماره. فسرعان ما اكتسبوا احتكاراً أو سيطرة افتراضية على موجات البث الدينية وصاروا خبراء في طرق جمع الأموال. وكما حصل لدى الكاثوليك قبل قرن من الزمن، فإن تأسيس المدارس المسيحية الذي بدا في بدايته بمثابة رد فعل دفاعي ضد البعبع أو الخطر الأكبر أمامهم، أعني به الإنسانوية العلمانية، تحوّل لاحقاً إلى منجم ذهب. فتحول بذلك عالم الحياة البروتستانتي الإنجيلي، المجمَعيّ في أبعاده الثقافية والترفيهية، إلى عالم اكتفاء وتولّد ذاتي إلى أبعد حد. وفي الواقع، وفيما بدت قطاعات العمل الديني الأخرى تتجه نحو انحدار طويل الأمد، عرف القطاع الإنجيلي، وبخاصة جناحه الأصولي، نمواً متواصلاً[47].

بحلول أواسط السبعينيات، كان قطاع التجارة والأعمال في أوج ازدهاره. فبعد فراغ طويل حظيت الولايات المتحدة برئيس إنجيلي، وصار العام 1976 "عام الإنجيلية". فبعد أن شكل تنظيم الكنيسة الكاثوليكية لحركة "حق الحياة" تهديداً خطيراً بالنسبة إلى مستثمري القضايا والمنظمين المحترفين من أتباع حركة "اليمين الجديد" (بول وايريخ، ريتشارد فينيوري، هوارد فيليبس) وجد هؤلاء فرصة ذهبية لتنفيذ الثورة المحافظة التي طال انتظار حدوثها وإعادة لحمة الصف بين الأحزاب وذلك من خلال تعبئة الرأي العام لمساندة ما عُرف باليمين الديني المتعدي الطوائف[48]. وإذ جرَّب هؤلاء الرجال شتى الطرق لمعالجة القضايا والهواجس الاجتماعية التي تمكّنهم من استيعاب "الجمهور الناخب اليقظ الضمير" والعنيد وإمكاناته البنيوية التحتية غير المكبوحة، ركزوا على مواطن القوة لدى هذا الجمهور. وكما قال بول وايريخ: "التنظيم هو ثروتنا ووسيلتنا. إننا لا نعظ ونعلم إلا حول التنظيم"[49]. ومن خلال وساطة إدوارد مكاتير وروبرت بيلينغز استطاعوا النفاذ إلى العالم الأصولي. وسرعان ما أصبح الواعظون الإنجيليون من ألمع تلاميذهم.

بحلول العام 1979، كانت منظمات التحرك الاجتماعي الرئيسة الثلاث التابعة لليمين المسيحي الجديد قد تأسست وهي: الأغلبية الأخلاقية والصوت المسيحي والطاولة المستديرة الدينية. وكان تعاوُن جيري فولويل كرئيس للأغلبيّة الأخلاقية

ومؤسسها في حزيران/يونيو 1979 هو المفتاح الأساس في هذا المشروع-المغامرة. ففي غضون شهر واحد، جمعت الأغلبية الأخلاقية مبلغ مليون دولار أمريكي، أي ثلث المبلغ المزمع جمعه خلال السنة الأولى. وبعد ستة أشهر، أظهرت الإحصائيات أنّ 40 بالمئة من الأمريكيين وما يقارب الـ80 بالمئة في الجنوب والجنوب الغربي، قد سمعوا بالأغلبية الأخلاقية مع أن معظمهم لم يرق له ما سمعه عنها. وفي غضون سنة واحدة، زعمت هذه المنظمة أنها تضم ثلاثمئة ألف عضو بينهم سبعون ألف قس. وما زالت النقاشات مستمرة حتى الآن حول أثر اليمين المسيحي الجديد في أحداث العام 1980 وفي الانتخابات اللاحقة. ولكن من الواضح أن هذه الحركة، وإن لم تكن هي الدافع لثورة ريغان، كما ادعى بعض الزعماء، إلاّ أنها كانت المستفيد الأكبر منها. ففي العام 1987، قبل سنة من رحيل ريغان من البيت الأبيض، اعتزل فولويل السياسة ليتفرّغ مجدّداً لإدارة مجمّعه الإنجيلي الذي كان يعاني من تراجع في الأرباح. ولكن رحيل فولويل أدى إلى تسريع سقوط حركةٍ كان الفساد بدأ يتأكلها كما تنبه لذلك المحلّلون.

ولئن كانت نظرية حشد الإمكانات تقدم طرحاً مقبولاً لكيفية تنظيم الحركات ونموها ثم انحلالها فهذه النظرية، خاصة بجانبها التنظيمي، لا تساعد بما فيه الكفاية على معرفة السبب الذي يحدو الناس إلى إطلاق حركة مماثلة في الأساس[50]. فهذه النظرية تعتبر أنّ من الثابت والمسلم به في هذا الصدد هو: المظالم والدوافع التي تحثّ الناس على الانخراط في عمل جماعي أو الإرادة الطامحة لتولي السلطة، ورغبة الناس في الاعتراف بهم وضمّهم. وعندما لا تتوفر الدوافع الحقيقية الكافية، يمكن ابتكار الدوافع من علٍ. فظاهرياً، ما يحول دون تجمّع الناس وانتظامهم في حركات هو نقص الفرص البيئية أو المحيطة، وقلّة الموارد، والعجز في التقنيات التنظيمية، فقط لا غير. أما المبالغة في ردات الفعل على المظالم والحرمان النسبيّ كما دعت إليه النظريات القديمة، فنظرية حشد الإمكانات تفضل إما تجاهل ذلك أو اعتباره بمثابة إمكانات محتملة لمّا تنتظم بعد.

لكن الأصوليين الانفصاليين يشكلون مأزقاً لهذه النظرية. فلماذا يفضّل الشعب الذي أصبح متمكناً من التقنيات التنظيمية والذي كان قيّماً على العديد من الإمكانات في خط العمل الإنجيلي أن يبقى خارج لعبة التعبئة؟ القول إنّ الأصوليين كانوا يعملون طوال خمسين سنة على إرساء دعائم البنية التحتية منتظرين بصبر اللحظة المناسبة لشنّ ضربتهم يبدو مُختَلَقاً. إضافة إلى ذلك، لا يبدو أن هناك الكثير من الأدلة على أن نسبة الأرباح في خط العمل الإنجيلي

القديم كانت في هبوط، ما اضطر المبشرين الإنجيليين التلفزيونيين(*) إلى التفتيش عن فرص عمل جديدة في مكان آخر، أو على العكس من ذلك، أن النجاح شجعهم على التوسع والتنويع. إنّ خرق أكثر القواعد الأصولية تشدداً، وهي الانفصال الحاسم، كان ليعرّض الشخص لتهمة الارتداد عن الدين والمساومة أو التلفيق. فهذه التهمة كفيلة بالتسبب في إفلاس أكثر الأعمال نجاحاً وربحاً في سوق التبشير التلفزيوني المعروف بأنّه مجال تنافسيّ بامتياز.

فما أن يتخذ أحد ما قرار الشروع بالتنظيم، حتى يصبح دور الخبرة الخارجية والاحترافية التي تتميز بها الحركة الاجتماعية ضرورياً. ولكن لا بد بدايةً من توضيح القرار بحد ذاته، أي "تغيير الذهن والفكر والقلب". صحيح أن المستثمرين السياسيين الجمهوريين لاحظوا أهمية "الجمهور الإنجيلي الناخب يقظ الضمير" على الأقل منذ تولي أيزنهاور الرئاسة الأمريكية، إلاّ أن ثمن التعبئة ومخاطرها السياسية بدت مرتفعة جداً؛ ذلك أن الإنجيليين المعروفين باستقلاليتهم العنيدة فضلوا البقاء متحفظين والاهتمام بمشاريعهم الخاصة أو، الأسوأ من ذلك، كان من الصعوبة بمكان التعامل معهم. ففي نظام سياسي قائم على وجود حزبين كان من السهل جداً أن يتحول تعصبهم الأعمى وعصبيتهم إلى عائق سياسي. ففي العام 1976، عندما بدأ جيري فولويل المبشر التلفزيوني الأصولي الذي يتمتع بنجاح واسع، تنظيم تجمعات "أنا أحب أمريكا" أمام مقرات البرلمانات الأمريكية في شتى أنحاء البلاد، وجد المستثمرون السياسيون لليمين المسيحي الجديد شخصاً من اليمين يمكنهم التحدث معه حول الأعمال والمشاريع. وهكذا صار فولويل الطاقة البشرية الرئيسة لهذه الحركة[51].

لكن بقيت مشكلة صغيرة. ففي العام 1965، أفصح فولويل عن الأسباب التي تحول دون انخراط الإنسان الأصولي في السياسة:

> "لا تربطنا بهذه الأرض إلا صلات محدودة جداً. إننا ندفع الضرائب ونقترع في الانتخابات لأن هذه الأمور مسؤولية واجبة تمليها علينا مواطنيتنا، ونطيع قوانين البلاد ونقوم بغيرها من الأشياء التي يقتضيها منا المجتمع الذي نعيش فيه. لكننا ندرك في الوقت نفسه أن هدفنا الوحيد على هذه الأرض هو معرفة المسيح وجعل الآخرين يعرفونه... كوني مؤمناً بالكتاب المقدس أجد من المستحيل التوقف عن التبشير برسالة الخلاص

(*) المبشرون التلفزيونيون هم المبشرون الإنجيليون الذين يستخدمون التلفاز لبث عظاتهم وبرامجهم الدينية (المترجم).

التي يحملها إنجيل يسوع المسيح والبدء بشيء آخر، ومنه النضال ضد الشيوعية أو الاشتراك في الإصلاحات المتعلقة بالحقوق المدنية"[52].

قد يشكّك المرء في هذه الأقوال باعتبارها نقداً بلاغياً صادراً عن المعمدانيين البيض من سكان الجنوب ضد الناشطين السود من القساوسة، لو لم يكن الواقع أن هذا التصريح منسجم بالكامل مع ما كان يقوله الأصوليون ويفعلونه طوال عقود من الزمن. إلاّ أنّ هذا التصريح لم يسهم في إدانة الإنجيلي مارتن لوثر كينغ الابن فحسب بل أيضاً الرفيق الأصولي كارل ماكنتاير. في الواقع، أنَّ فولويل اضطر إثر دخوله معترك الشأن العام بعد عقد من الزمن، إلى الاعتراف بأن مارتن لوثر كينغ كان محقاً وأنه عدل عن رأيه الآن ووجد أن تفسيره السابق للكتاب المقدس كان خطأً. ثم أقرّ بأن لديه بعض الروابط بهذه الأرض في نهاية الأمر وأن هناك أمراً أخلاقياً مسيحياً يجعله ينظم حركة لمكافحة الشيوعية في الخارج وحركات حقوق المرأة ومثليي الجنس في الداخل.

بالطبع، لم تكن ثمة حاجة لدى المقاولين السياسيين كي يهتموا بشدّة بصحوة الضمير التي حصلت لدى فولويل. كل ما فعلوه كان الترحيب باستعادته رشدَه وبأنه أصبح حليفهم. فمن منظورهم التنظيمي، كانت ثلاثة أمور تقلقهم: أولاً، أن يكون فولويل نفسه مرتاحاً لمواقفه وهويته الجديدة بحيث يوظف كل طاقاته الإنجيلية في خدمة الرسالة الجديدة؛ ثانياً، لتفادي تحوّله إلى قائد بدون جيش، كان عليه إما إيجاد رفاق أصوليين مرّوا بسيرورة التحول التي مر بها هو، أو أن يقنع جمهور الناخبين الأصوليين بأنه حتى لوكان قد ضللهم في السابق، فعليهم اليوم أن يصدقوه وأن يعيشوا التحول القلبي عينه الذي خَبِره هو - وأن يطوّروا هوية جديدة أيضاً - ويتبعوه؛ ثالثاً، كان عليه أن يبطل مفعول الهجمات الخلفية التي يشنها عليه الأصوليون الذين لم يهتدوا شأنه هو، وكانوا يتهمونه بالخيانة لدى حضّهم أتباعه على تغيير مواقفهم[53].

إنّ نظرية حشد الإمكانات، ما لم تفضّل تبنّي نظرة المنظمين المحترفين الذين، باهتمامهم بالنتائج أساساً، لا يهتمون كثيراً بما يدفع الناس إلى العمل، سيكون عليها أن تقرّر كيف تتعاطى مع "التغيّر في فكر فولويل وقلبه"[54]. فالأصوليون الانفصاليون يطرحون مشكلة مثيرة للاهتمام لأنهم ليسوا منتهزي فرص ولا مزورين أو متلاعبين بل هم معارضون جادّون يقومون بما يملي عليهم ضميرهم. زد على ذلك، أن الحركة المذكورة إنما تتكون من الكنائس وجمهورها الناخب يقظ الضمير.

إزاء ظاهرة تحول فولويل وأتباعه، يمكن القيام بأحد أمور ثلاثة: أولاً، غض النظر عن كل الدوافع الذاتية كونها ذرائع غير منطقية؛ ثانياً، عزو الأمر إلى بعض الدوافع "الحقيقية" أو القوى البنيوية الخارجية المجهولة لدى الفاعل والمعروفة لدى المراقب العلمي؛ أو، ثالثاً، الأخذ جدياً بعين الاعتبار تحديدات الفاعل للحالة. وأنا أفترض أن الخيار الذي يتخذه الشخص بين هذه الاحتمالات الثلاثة ستحدّده الأحكامُ المسبقة التي يطلقها حول كيفية تصرف الناس والافتراضات المنهجية التي تتعلّق بمهمّات العلوم الاجتماعيّة وطبيعتها، إضافة إلى النظريات غير المعلنة التي هي وليدة الزمن الحاضر.

بالنسبة إلى الذين يفضّلون الخيار الثالث، فإن المهمّة التفسيريّة تصبح أسهل لأن جيري فولويل قام بنشر كتابين عن حياته ودوافعه وأهدافه وعن الاتجاه الأصولي الذي ينتمي إليه. أحد هذه المؤلفات، وهو يحمل عنوان **الظاهرة الأصولية** (1981) عبارة عن تصوير ذاتي للأصولية يتوجّه إلى غير الأصوليين. يصف هذا الكتاب نشأة الأصوليّة وتاريخها وتفرّعاتها وعقائدها وعاداتها ومزاعمها وأهدافها[55]. أما النص الثاني **اسمعي يا أمريكا** (1980)، فهو الإعلان الرسمي عن أهداف مؤسس تيار الأغلبية الأخلاقية[56]. وهو شأن كل الإعلانات الرسميّة، يستمد صيغته الخاصة من طابعه الاستراتيجي كما أنّه، في الوقت عينه، دعوة إلى حشد وكسب المؤيّدين المستقبليين وتحذير علني للخصوم المحتملين. وفيما قد يحوي أي إعلان رسمي بعض عناصر الخداع، إذا أراد أن يكون فاعلاً، فإنّ الهوّة بين الشخصيّة الخاصّة والشخصيّة العامّة والفجوة بين معتقدات الكاتب الحقيقيّة ونظرته إلى العالم من جهة والرسالة العلنيّة التي يوجّهها إلى الأصدقاء والخصوم من جهة أخرى، لا يسعها أن تكون كبيرة جداً.

اسمعي يا أمريكا! هو عبارة عن عرض واضح ومباشر لمواقف جيري فولويل وآرائه واعتراضاته ودوافعه ونواياه وأهدافه من الحركة التي أنشأها وتزعّمها[57]. يقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام: القسمان الأول والثاني متساويان في الحجم (ويشكلان 90 بالمئة من الكتاب) وهما يتوجهان إلى الجمهور العريض. أما القسم الثالث وعنوانه "أولوية الإحياء في أمريكا" فموجّه تحديداً إلى المسيحيين الإنجيليين.

القسم الأول "هل سنحافظ على الحرية؟" هو إعلان رسمي لليمين القديم التابع للحزب الجمهوري العريق (Grand Old Party) يدعو إلى التقليل من التدخل الحكومي في الاقتصاد وإلى التخفيف من الضرائب وزيادة حجم موازنات الدفاع وانتقال الوظائف الحكومية الفدرالية إلى الحكومات المحلية في كل من الولايات،

والاهتمام باقتصاد سد الحاجات وتعزيز المبادرة الخاصة من أجل الاهتمام بالحاجات المجتمعية والمشاكل الاجتماعية من التربية إلى الإحسان ومن الجريمة إلى البطالة. طرح فولويل المألوف هو أن الانفاق الحكومي غير المضبوط والتضخم المالي المتسارع والإمكانات الدفاعية الضعيفة ضد الشيوعية تهدّد حرية أمريكا بشكل لم يسبقه مثيل، ويصوّر مرحلة الثمانينيات على أنها "العقد المصيري" مشيراً إلى أن خطر وقوع الكارثة أصبح قريباً جداً. إلاّ أن الأوان لم يفت بعد لتغيير أمريكا جذرياً وقلبها رأساً على عقب. ويعجّ هذا النص بالاستشهادات من ميلتون فريدمان ووليام سايمون ومرغارت تاتشر وإدموند بورك وبنجامين فرانكلين وهنري كسنجر وغيرهم من الجنرالات المتقاعدين، ومن سفر الأمثال (في العهد القديم) وغيره من النصوص التوراتية ومن مجلة Readers' Digest، وU.S. News & World Report يقصّ هذا الكتاب الرواية التقليدية لإعادة بناء أمريكا تطهّرية مسيحية جمهورية تكون "أمّة واحدة تحت حماية الله"، وحول دور أمريكا الألفيّ كقائدة للعالم الحر. لا شيء في القسم الأول من الكتاب يساعد كثيراً على فهم حيثيّات نشوء اليمين المسيحي الجديد ولكنه يساعد على تفسير السبب الذي جعل اليمين المسيحي الجديد ينضم إلى ثورة ريغان لاحقاً.

القسم الثاني "الأخلاق: العامل الحاسم" يمكن اعتباره بمثابة الإعلان الرسمي لليمين المسيحي الجديد. فمن جهة، هذا النص ذو بنية إنجيليّة نموذجيّة. فالإحيائيون طالما كانوا من كتبة البكائيّات البارعين وقد حوّل التطهّريون هذه الممارسة إلى فن أصبح لاحقاً شكلاً بلاغياً يميز الخطاب الأمريكي العام[58]. والبكائيّات أو الشكاوى هي في الواقع جزء من النظرة الأصولية إلى العالم. فالإنسان لا يحتاج إلى أن يخبر الأصولي عن الحالة السيّئة التي آلت إليها الأمور. الطبيعة الساقطة، العهد المنكوث به بشكل يصعب إصلاحه، أمّة أمريكية تخلى عنها الله وتحولت إلى بابل، عالم يصعب خلاصه في هذه الأثناء بانتظار المجيء الثاني - هذه هي الأسباب الموجِدة للأصولية الانفصالية. لكن ما يذهل الأصوليّين أو يهدد وجودهم الانفصالي هو أن يجدوا واحداً من واعظيهم يصرّح بأنَّ بإمكان الأصوليين ومن واجبهم أن يفعلوا شيئاً حيال الحالة المزرية التي وصلت إليها الأمور وأنه ما زال هناك وقت وأمل في نهضة وطنية لاسيما أنَّ عليهم شبك الأيدي مع الأمريكيين الآخرين حتى المرتدّين منهم، والبابويين، وغير المسيحيين من أجل إصلاح الأمور وإنقاذ أمريكا.

هذه البكائيّة التي يمكن اعتبارها بمثابة "نص فرعي" لن تجدي نفعاً ربما في حشد الناس للتحرك، على الأقل الأصوليين منهم. إلا أن عظة فولويل ليست

مجرد عظة إنجيلية مألوفة؛ فقد سعى إلى تبيان أن شيئاً جذرياً قد حدث وأن تطورات تاريخية جديدة تُغيّر العالم الخارجي المسلّم به والخاطئ الذي بات من الصعب التعرف إليه، وأن هذه القوى الخارجية تنتهك حرمة عالم الأصوليين المستقل، وبالتالي ينبغي للأصوليين وللأغلبية الصامتة، أن يعكسوا مجرى التاريخ قبل فوات الأوان، إذا أرادوا أن يروا عالمهم ينعم بالأمن ويسير على النحو الذي يتمنّون.

لا يختلف أسلوب النص ولهجته عن القراءة الواقعية الأخلاقية المتأثرة بمذهب دوركهايم الاجتماعي المحافظ، الذي يجمع المعطيات الأولية من الصحف الوطنية ثم يبيّن النِّسب المتزايدة للانتحار والجريمة والإدمان على المخدرات والطلاق وحالات الحمل لدى الفتيات المراهقات والإجهاض وغيرها من الأمور المشابهة التي تثبت كلّها أنّ المجتمع بلغ مستويات مخيفة من فقدان النظم وفقدان المعايير والتفكك الاجتماعي. وتشير العناوين الثانوية للنص إلى الهواجس الأساسية للحركة: العائلة، حقوق الأطفال، الحركة النسائية والحق بالحياة والمثلية الجنسية والتلفاز والإباحية والتربية وموسيقى الروك والمخدّرات والكحول. والشكاوى المدرجة تحت كل من هذه العناوين الفرعية كُتبت بأسلوب واحد.

1- أولاً إنها تحدد حدثاً معيناً أو فترة زمنية محددة يعزو إليها الأصوليّون التغيير الخطير:

في السنوات العشرين الأخيرة، حصل تغيير رهيب (في بنية العائلة) (ص 121).

خلال العقدين الماضيين طلب علماء النفس من الأهل ألا يصفعوا أطفالهم (ص 140).

تعديل الدستور لضمان المساواة في الحقوق يقوّض أسس بنيتنا الاجتماعية بأسرها... وهذا التعديل صدر عن الكونغرس في الثاني والعشرين من شهر آذار/ مارس 1972 (ص 151-154).

يقدّر الخبراء أن عدداً يتراوح بين خمسة وستة ملايين طفل قتلوا منذ 22 كانون الأول 1973 عندما منحت المحكمة العليا في الولايات المتحدة استناداً إلى قرار Roe V. Wade النساء الحق المطلق في الخضوع لعمليات الإجهاض بناء على طلبهن خلال الفصلين الأولين من الحمل (ص 165).

منذ سنوات قليلة كانت كلمة "مثليي الجنس" تعبر عن قمّة البذاءة البشرية. ولكن هذا الأمر لم يعد كذلك اليوم (ص 181).

حوالى العام 1955 أدخلت مجلة بلاي بوي الجنس إلى المتاجر الأمريكية. وهناك اليوم مئة مجلة منافسة لها. كان العام 1969 عام الفصل لأن المحاكم... التعابير والأدبيات التي كانت في أحد الأيام سرية ومحظورة بدأت اكتساب الطابع العلني (ص 199).

قبل حوالى ثلاثين سنة كانت التربية المسيحية وتعاليم الكتاب المقدس تتخلل المناهج التعليمية في المدارس الحكومية (ص 205).

كان الإدمان على المخدرات مقتصراً في الماضي على الأحياء الصغيرة المخفية والأماكن المهجورة ووسط المدينة. أما اليوم فمن مكاتب رجال الأعمال الأكثر تألقاً وصولاً إلى باحات المدارس الثانوية يتعاطى الملايين من الأمريكيين المخدّرات (ص 232).

2 - ثانياً، يتمّ تحديد المذنبين. فهم إمّا الأقليات المنظّمة (العلمانيّون، الإنسانويّون، الناشطون في مجال المطالبة بحقوق مثليّي الجنس) أو الحكومة الفدراليّة (المحكمة العليا، الكونغرس، مصلحة جباية الضرائب):

ما زال معظم الأمريكيين ملتزمين بعمق بفكرة أنّ العائلة مؤسّسة مقدّسة. قلّة قليلة من سكان هذا البلد يحاولون تدمير ما هو مهم جداً بالنسبة إلى الأكثريّة الساحقة (ص 122).

يقول المطالبون بحقوق المرأة إنّ الاكتفاء الذاتيّ هو أهمّ من العائلة، علماً بأن عدداً قليلاً جداً من النساء ينخرط في حركة تحرير المرأة (ص 15-124).

يسير مثليو الجنس المناضلون في سبيل نيل حقوقهم خلف شعار "الحقوق المدنية" أو "حقوق الإنسان" مطالبين بقبولهم أقليّة شرعية (ص 183).

تحاول حكومتنا تطبيق القوانين التي أشعر بأنها تتعارض مع مبادئ العائلة الأمريكية التقليدية (ص 130).

إنّ حكومتنا هي التي تعدّت على دور العائلة كمربٍّ أساسيّ للأطفال. فمصلحة جباية الضرائب تسعى الآن إلى التحكم بالمدارس المسيحية والخاصة. وقد أخذ مكتب الصحة والتربية على عاتقه إعادة صياغة الكتب المدرسية لتطهيرها من المفاهيم التقليدية والأخلاقية. وما قامت به قرارات المحاكم كان إحلال الإنسانوية العلمانية محل الدين (ص 131).

قررت المحكمة الأمريكية العليا تعليق تلاوة الصلوات وقراءة الكتاب المقدس في الصفوف المدرسية. وأضحى نظام مدارسنا الحكومية اليوم متأثراً بالتيار الإنسانوي (ص 205).

3 - ثالثاً، يشير نص فولويل إلى النتائج والعواقب التاريخية لهذه الهجمات.

فمن جهة، هناك النسبية وبروز "المجتمع الذي يبيح كل شيء" والتخلي عن القيم الأخلاقية الواضحة وتكاثر أنماط الحياة البديلة، ومن جهة ثانية نفاذ البيروقراطية الفدرالية إلى قلب عالم الحياة التقليدي:

إننا نتجه بسرعة فائقة نحو مجتمع لا أخلاقي حيث لا شيء صحيح بالمطلق ولا شيء خطأ بالمطلق. فما نعتبره نحن قيماً مطلقة بات يتلاشى تدريجياً (ص 117).

الفسق الجنسي صار هو نمط الحياة المتبع في أميركا (ص 123).

هناك حركة تعمل على تشريع "اعتبار مثليي الجنس" أشخاصاً "طبيعيين"؛ ويتم تقديم الجنسانية المثلية اليوم على أنها نمط حياة بديل (ص 181).

البرامج المتلفزة التي تتوجه إلى العائلة غالباً ما تطلب منك أن تتقبل الطلاق كخيار بديل وأن تقبل أنماط الحياة المثيرة للجدل (ص 189).

إننا نتجه اليوم إلى قبول ما هو غير طبيعي... والإباحية المتوفرة باستمرار لإخبار أطفالنا بأنها مقبولة... المحكمة العليا لن تقوم حتى بالتوصية ببعض الطرائق من أجل إرشاد المجتمع... قرّرت هيئة المحلفين أنه لا يمكنها الموافقة على تحديد معيار المجون (ص 200–202).

يتعلم التلاميذ اليوم أن لا وجود للقيم المطلقة وأن عليهم تطوير سلّم قيمهم الخاص. يؤمن الإنسانويون بأن القيم الأخلاقية نسبية وأن الأخلاق ظرفية (ص 206).

يتم تعليم الأطفال... أن البيت التقليدي هو واحد من الخيارات البديلة المتاحة. الجنسية المثلية هي أيضاً أحد هذه الخيارات وأن الحشمة أمر نسبي (ص 210).

إن الهدف من قانون منع العنف المنزلي وقانون المعاملة (Domestic Violence Prevention and Treatment Act) هو إنشاء بيروقراطية معيّنة من أجل التدخل في الأمور أو القضايا المتعلقة بالعلاقة بين الزوجين (ص 131).

إننا نرفض السياسات العامة أو القرارات القضائية التي تجسد فلسفة تحرير الأولاد أي أن يكون للأطفال حقوق منفصلة عن حقوق العائلة و/أو الأهل (ص 135).

القسم الثاني من الدستور والمتعلق بالمساواة في الحقوق يعني توسيع السلطة الفدرالية التي تتمتع بها الدولة منذ الآن (ص 157).

رأى الأهالي المسيحيون ضرورة إخراج أولادهم من المدارس الحكومية وإدخالهم إلى المدارس المسيحية... يريد المسيحيون ببساطة أن يربوا أطفالهم

بالطريقة التي يجدونها مناسبة. مؤخراً هاجمت مصلحة جباية الضرائب المدارس المسيحية (ص 21-218).

4 - رابعاً وأخيراً يذكر النّص أنّ أهداف الحركة هي:

تأمين الجهة القيادية في مجال إنشاء حلف فعال بين المواطنين الناشطين أخلاقياً، الذين (أ) يؤيدون الحق بالحياة، (ب) يؤيدون العائلة، (ج) يؤيدون أهمية الأخلاق، (د) يؤيدون أمريكا (ص 259).

إننا مع إقرار التشريع المتعلق بحماية العائلة والذي من شأنه أن يتصدى لتدخل الحكومة الفدرالية في حياة العائلة ويشجع إعادة اللحمة إلى العائلة وسلطة الوالدين ومناخ السلطة التقليدية... ويعزّز العلاقات التقليدية بين الزوجين (ص 136).

علينا أن نقف في وجه التعديل الذي يدعو إلى المساواة في الحقوق وضد الثورة النسائية والتحركات الثورية المنادية بحقوق مثليي الجنس (ص 19).

إن حركة المدرسة المسيحية وإعادة الصلاة إلى قاعات المدارس الحكومية هما الوسيلة الأهم لتربية أطفالنا على مبادئ الوطنية والأخلاق (ص 223).

يجب أن تصبح الحياة المستقيمة هي طريقة الحياة الأمريكية المتبعة... ولا بد من إعادة الاعتراف بسلطة أخلاقيات الكتاب المقدس على أنها هي المبدأ الشرعي الذي يوجّه أمّتنا (ص 265).

يجب ألاّ يأخذ الطالب في الحقل الاجتماعي-العلمي لدراسة الحركات الاجتماعية تحديد الفاعل للأوضاع من حيث معناها الظاهري. بل عليه دراسة هذا التحديد وتمحيصه للتأكّد مما إذا كان يثبت أيضاً لدى امتحانه على ضوء التحديدات المتفق عليها، المنسجمة مع المنطق، المسلّم بها والطبيعيّة، وعلى ضوء التفسيرات الاجتماعية العلمية للواقع ذاته[59]. وللوهلة الأولى على الأقلّ، يبدو تحديد الفاعل منطقياً ومقبولاً في هذه الحالة. فبالنظر إلى مجموعة الأحداث السابقة أو التحولات البيئية المذكورة، لعلّه من الممكن طرح أسئلة حول الأهمية النسبية لأي منها وإضافة بعض العوامل المهمة كالتحولات التقنية والاقتصادية والديمغرافية ومناقشة المعنى الإيجابي أو السلبي لهذه التغييرات أو التحولات. وبالإجمال، تتناسب اللائحة التي وضعها جيري فولويل مع الروايات التاريخية والسوسيولوجية المألوفة في تلك الحقبة وتنسجم معها. أما فيما يتعلق بالجهات المتهَمة فيمكننا أن نستشف من روايات الأصوليين شيئاً من الأسلوب الارتيابيّ أو المانوي وميلاً إلى الإيمان بنظرية المؤامرات. ومن دون إنكار دور الإنسان أو السلوك الهادف، يروق لعلماء الاجتماع التشديد على القوى البنيوية

الأكثر تعقيداً وغير الشخصية في تحديد الأدوار التقليدية لكلا الجنسين وللبنية الأسريّة على سبيل المثال. ربما توجد صعوبة معينة لدى المفكرين العلمانيين في تحديد "الإنسانوية العلمانية" كحركة اجتماعية منظّمة أو كعامل جمَاعي. ففي نهاية المطاف، لا يجد هؤلاء الذين يصنّفون أنهم إنسانويّون علمانيّون هذا الدور لأنفسهم. ولكن هذا التعريف الذاتي للتعبئة الأصولية بوصفها تعبئة مضادة، أي رد فعل على الخطر الذي تشكله تعبئة الأقليات المنظمة يتفق، على الأقلّ بشكلٍ غير مباشر، مع التفسيرات المقبولة الّتي تقدّمها أدبيات التعبئة[60]. أضف إلى ذلك أنه إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار ميل الأصوليين إلى غضّ الطرف عن التهديدات والأخطار التي تطرحها سياستهم الحرة على عالمهم التقليدي[61]، فإن تصريحهم بأنّ الدخول في تلك الدولة المركزية تطوّرٌ خطر، ينسجم مع التعليلات الاجتماعية - العلمية القائمة، حتى لو كانت شكاواهم واعتراضاتهم موجهة في آن ضد سيرورتي الاستعمار الإداري والدخول القضائي إلى صميم عالمهم[62].

إن تشخيص الأصوليّين للوضع الحالي ورؤيتهم أنّه يتّسم بالتمايز المتزايد بين الأخلاق والشرعية، بالنسبية الأخلاقية والثقافية، بتعددية أنماط الحياة، وبأزمة الأسس أو المنطلقات، هو تشخيص يتفق كليّاً مع النظريات الكلاسيكية حول الحداثة الثقافية ومع نظريات ما بعد الحداثة. كما أنه (أي التشخيص) ينسجم مع الأطروحة المقدّمة هنا، والتي، من المنظور البعيد المدى للعلاقة بين البروتستانتية والثقافة الأمريكية، تعتبر هذه السيرورة موازية لسحب اعتراف ثالث بالدين، ألا وهو سحب اعتراف الدولة بمنظومة الأخلاق البروتستانتية وبروز منظومة معايير تعددية يحميها القانون، في النطاق العام للمجتمع المدني الأمريكي.

من هذا المنظور، يمكن اعتبار التعبئة السياسية للأصولية البروتستانتية وانتظامها في ما عُرف باليمين المسيحي الجديد وسيلةً دفاعية نموذجية لحماية عالم الحياة الأصولي الانفصالي من التهديدات الخارجية. ومرة أخرى نجد أن تحديد الفاعل للحالة هو تحديد توكيديّ: "كان لا بد من القيام بشيء ما الآن. فالحكومة كانت تنتهك سيادة الكنيسة والعائلة معاً"[63]. ولتفسير هذه التعبئة، لا يحتاج الإنسان إلى الرجوع إلى أي سيرورة اهتداء أو تحوّل. بل المسألة مجرد استمرار حياة، وفي خضم هذه الحالة الطارئة، يمكن أن يخفف الأصوليون قليلاً من تشددهم العقائديّ.

عندما تكون السيادة (أو مفهوم السيادة) في خطر فإن الانتقال من الدفاع المنفعل (المبني على ردود الفعل) إلى الدفاع الفاعل يكون سهلاً وربما غير

ملحوظ. والحاجة إلى إعادة الوضع السابق، أي العودة إلى "السلامة الأخلاقية" وإعادة تأسيس طريقة الحياة الأمريكية والشروط الطبيعية التي يمكن أن يستعيد الأصوليون في ظلها مشروعهم القائم على إنقاذ النفوس، تصبح بدورها مفهومة ومقبولة. فالمشروع الإصلاحي في هذه الحالة لن يكون إلا عبارة عن محاولة للحفاظ على البنى التقليدية. وإلى حد ما، يمكننا القول إن سحب اعتراف العالم الخارجي بالأخلاقيات البروتستانتية شكّل خطراً أكبر على بقاء الأصولية كفرقة دينية بروتستانتية أكثر مما فعل تعدي بيروقراطية الحكومة على الثقافة البروتستانتية المستقلة. والأصولية يمكنها أن تعيش مع الخطيئة والارتداد في العالم الخارجي. فالأصولية تحتاج في الواقع إلى الخطيئة والارتداد كي تحافظ عل هويتها الذاتية بوصفها "الكنيسة المسيحيّة". وحتى في موقفها الأكثر انفصالية، الذي يجعلها فرقة دينية رافضة للعالم، طالما اعتبرت الأصولية البروتستانتية نفسها كنيسةَ المختارين الكالفينية. لكن الأصولية لا يمكنها الاستمرار أو العيش في عالم خالٍ من المعاني والقيم الأخلاقية المشتركة وفي عالم ما بعد الحداثة حيث تصبح مجرّد ثقافة فرعية غريبة، كثقافة السكان الأصليين الهنود أو الأمشيين، تضاف إلى "الفسيفساء الرائعة" التي تكوّن التعددية الثقافية الأمريكية.

ولكن عندما يتضح أن الهجوم الدفاعي لم يعد ممكناً لتعذّر استعادة العالم المفقود، وأنّ مشروع الإصلاح تحول إلى شيء آخر - إما إلى ثورة مضادة أو إلى التزام عام بإقامة بنى معيارية مشتركة جديدة - تكفّ الأصولية عندئذ عن كونها حصناً دينياً منفصلاً وخاصوياً، فتدخل مجدّدًا الحياة العامة الأمريكية كدين عام لديه مطالب محددة من النطاق العام والمجتمع المدني. فقط عندما يتم تحديد "الالتزام بالشأن العام" على أنه "ضرورة أخلاقية" يمكننا أن نتحدث عن اهتداء الإنسان الأصولي.

مرة أخرى، نجد أن تحديد الفاعل للحالة يقدم الأدلة الأوضح على الاهتداء الشخصي المذكور. فالمقاطع الأكثر دلالة على ذلك هي تلك التي يحاول فيها جيري فولويل أن يفسر لرفاقه الإنجيليين كيف أنه يشعر، وهو الأصولي بامتياز، بالضرورة الأخلاقية والمسؤولية المسيحية للالتزام، ويحثهم هم أيضاً على أن يحذوا حذوه، محافظين في الوقت نفسه على "الأصول"، والانفصال الشخصي عن المجتمع الآثم، والانفصال الكنسي عن الإنجيليين الآخرين. من الواضح أن جيري فولويل أعاد اكتشاف الصلات التي تجمعه بهذه الأرض والتي كان أنكرها في العام 1965. وتلك الصلات هي:

- صلات التعاضد بين الأجيال التي تربط الأهلين بالأجيال اللاحقة.

لا يقتصر الأمر هنا على مجرد التعاطي مع جيلنا بل مع الأجيال اللاحقة. أبناؤنا وأحفادنا يجب أن يكونوا متلقي القرارات الأخلاقية التي نتخذها اليوم، أو يكونوا ضحية هذه القرارات إلى الأبد (ص 255).

- صلات التعاضد المسيحي التي تربط المسيحيين الأصوليين لا بطوائفهم فحسب بل بالتقليد المسيحي أيضاً.

يتضمن تاريخ الكنيسة تاريخ الالتزام المسيحي بالقضايا الاجتماعية... ففي أميركا دعا المبشرون الإنجيليون اللامعون، أمثال شارلز ج. فيني وألبرت بارنز وليمان بيشير، المسيحيين إلى إطعام الفقراء وتثقيف غير المتعلمين وإصلاح السجون وأنسنة التعاطي مع المعوقين عقلياً وتأسيس دور الأيتام والقضاء على العبودية (ص 261).

- صلات التعاضد السياسي التي تربط المواطنين بمجتمعاتهم السياسية:

علينا التشديد على أن تكون المساواة في التعلم وفرص العمل متوافرة لجميع الأمريكيين بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين أو المعتقد. كان الأصوليون مهملين بشكل مروع في التعاطي مع هذه المسألة. ولا يسعنا أن نلزم الصمت بعد الآن حول هذه المسألة المهمة الحساسة جداً بالنسبة لإخواننا المواطنين الأمريكيين[64].

- صلات التعاضد الإنساني التي تربط كل فرد بالعائلة الإنسانية بأسرها:

ملايين البشر يموتون جوعاً في جميع أنحاء العالم... وأنا مقتنع بأننا نحن المسيحيين الذين لدينا الكثير يجب أن نكون "حرّاس إخوتنا" في مناطق العالم التي تعاني من الجوع... وبينما كان اللاهوتيون الليبراليون يتحدثون عن الجوع في العالم ويطلقون أحكامهم النظرية حوله، كنا نحن نقوم بجمع الملايين من الدولارات لإطعام الشعوب الجائعة[65].

نتلمّس أربعة مواقف مختلفة في الولادة الثانية السياسية للأصولية البروتستانتية، هي: رد فعل دفاعي لحماية عالم حياة الأصوليين من التعديات الخارجية، هجوم ناشط لاستعادة طريقة الحياة الأمريكية، ودافع ثوري ثيوقراطي مضاد لفرض الأخلاقيات الإنجيلية على الأمة، والتزام ناشط بالشؤون العامة للأمة. في أوقات مختلفة، وقطاعات متنوعة ومراحل متعددة من حياة هذه الحركة كان أحد هذه المواقف يتصاعد أكثر من غيره، وكانت كلّها في حالة صراع متبادلة؛ لكن البروتستانتية الأصولية لم تقرر أي هوية عامة تريد لنفسها. لذا يبقى أثر تعميم الأصولية البروتستانتية في الحياة الأمريكية غير محدّد المَعالم.

رابعاً: أثر تعميم الأصولية البروتستانتية

لا ينصبّ اهتمامي الرئيسي على الأصولية البروتستانتية لكونها مذهباً دينياً أي بوصفها فرعاً من فروع البروتستانتية الإنجيلية، كما أنني لست مهتماً بالتعبئة السياسية لليمين المسيحي الجديد وعواقبها المحتملة بالنسبة إلى السياسات الانتخابية أو نظام الأحزاب الأمريكي. بل ينشأ اهتمامي بالأصولية من كونها ديناً عامّاً، ويتعلّق بأثرها المحتمل في الحياة العامّة للمجتمع الأمريكي. فالتحليل الذي سيلي، ولو بدا تنظيرياً بعض الشيء، سيشمل بالدراسة الاحتمالات لا الوقائع وينطلق من رسم الخلاصات المستنتجة من منطق الحجة التي طورناها إلى الآن في هذا الفصل وعلى امتداد هذا الكتاب. انطلاقاً من إعادة بناء دقيقة لبعض الآراء التي طرحتها الظاهرة الأصولية البروتستانتية والموجودة في الأدبيات، يمكننا التمييز بين المخاطر السلبية التي قد تطرحها الأصولية العامة والمساهمات الإيجابية التي بوسعها أن تقدّمها إلى النطاق العام.

1 - خطر إعادة البناء

ما من شك في أن المشروع السياسي الذي طرحته الأصولية المعبأة تضمّن درجة إصلاحية معينة. فكلمات "إصلاح"، "استعادة"، و"إعادة الاعتراف بـ" ترد بكثرة في التصريحات العلنية لجيري فولويل وغيره من قادة "الأغلبية الأخلاقية"[66]. ومن المعلوم جيداً أيضاً أن الإصلاح بمعناه الضيّق هو استحالة تاريخية، ومن المؤكد أنه قلّما يكون مشروعاً يهدف إلى مجرد الحفاظ على تقليد معين. على الرغم من ذلك، من المهم أن ندرك الإطار الزمني أو سياق الأمور الذي هو نموذج أو مبدأ أي مشروع إصلاحي. فإلى أي وضع سابق تريد الأغلبية الأخلاقية أن تعود؟ أإلى الزمن الذي يسبق سحب الاعتراف الأوّل أم الثاني أم الثالث بالدين؟ هل يريد الأصوليون استعادة الاعتراف بالكنيسة البروتستانتية أم بديانة بروتستانتية مدنيّة أم بالأخلاقيات البروتستانتية؟

أ- إعادة الاعتراف بالثيوقراطية المسيحية

ثمة في البروتستانتية الأصولية جناح متشدد يدعو إلى إعادة البناء. ويقوم مشروع هذا الجناح على إرساء قواعد الديمقراطية المسيحية المنظمة وفق النمط الكالفيني المتبع في جنيف وماساشوستس التطهرية. وفي الواقع، يرفض دعاة إعادة البناء كل تمييز بين الدين والقانون والأخلاق، أو بين الجماعة الدينية والجماعة السياسية، ويودون إنشاء "مملكة" مسيحية ونظام اجتماعي تحكمه الشريعة

الموسوية. واللاهوتي-الأيديولوجي الأبرز في هذا التيار هو غاري نورث، مدير معهد الاقتصاد المسيحي في مدينة تايلر (تكساس). وينصّ مشروعه على إرساء الأسس الفكرية والعقائدية للبديل المسيحي الذي يطرحه في وجه النظام العلماني الحديث؛ وهذا البديل يشمل العلم المسيحي والاقتصاد المسيحي والقانون المسيحي وصولاً إلى إحقاق الدولة المسيحية. يجد نورث أن أي نوع من التعددية الدينية أو الأخلاقية الثقافية أو السياسية يوازي الإيمان بتعدد الآلهة ويكون بالتالي ضرباً من ضروب الوثنية(67). ولكن دعاة إعادة البناء لا يمثلون إلاّ مجموعة صغيرة ضمن خليط المشاريع الدينية المستقلة والمغالية في استقلاليتها، التي تشكل عالم الأصولية المنفصل. ففي اتّباعهم المتشدد للمذهب الكالفيني، يظهر دعاة إعادة البناء بمظهر الورثة المتشددين للجناح الأصولي التابع للكنيسة المشيخية المصلحة وحلف 1920. وقد لاحظ العديد من المراقبين إعادة اكتشاف عامة للإرث اللاهوتي الكالفيني في صفوف الإنجيليين بدءاً بالكارزمي بات روبرتسون وانتهاء بالمعمداني جيري فولويل. ونظراً لعددهم القليل جداً، فإن الخطر الوحيد الذي يشكله دعاة إعادة البناء يتمثل في الأثر اللاهوتي - الأيديولوجي الذي يخلّفه الجيل الجديد من الأصوليين، باتجاهه إلى هجر التيار الألفي السابقيّ والانضمام إلى التيار الألفيّ اللاحقيّ وذلك بهدف تنصير النظام الاجتماعي وتحقيق ملكوت الله.

نفى التيار الرئيسي في الأصولية البروتستانتية، الذي عملت الأغلبية الأخلاقية على تعبئته، وجود أي نية ثيوقراطية لديه، وأعلن احترامه للدستور ولمبادئ سحب اعتراف الدولة بالدين، وحرية الممارسة الدينية. ونظراً لوطنية الأصوليين غير المشكّك بها وتقديسهم لنظام الأعمال الحرة ونمط الحياة الأمريكية وبنيتهم الكنسية المجمعية واستقلالية الكنائس بعضها عن بعض واحترامهم لفصل الكنيسة عن الدولة، فليس من سبب يدعو إلى الشك في صدقهم عندما يصرحون بأن "الأغلبية الأخلاقية تدعم بشدّة أمريكا التعددية. وإننا، إذ نؤمن بأن هذه الأمّة قد بنيت على أساس أخلاقيات التراث اليهودي-المسيحي من قبل رجال ونساء كانوا متأثرين إلى حد بعيد بالمبادئ الأخلاقية التوراتية، نبقى ملتزمين بفصل الكنيسة عن الدولة"(68).

ورغم التحذيرات المروعة التي صدرت عن الاتحاد الأمريكي للدفاع عن الحريات المدنية (ACLU = American Civil Liberties Union) وغيره من الهيئات العلمانية المعبّأة من أنّ الأصوليين يمثلون خطراً على "حرياتنا المدنية"، فهي في الواقع لا تشكل خطراً على الممارسة الحرّة للدين. وعلى أي

حال، حتى لو أراد الأصوليون ذلك، فهذا أمر غير مثبت بسبب افتقارهم إلى القدرة أو العدد الكافي من الأتباع الذي يمكّنهم من تهديد المبادئ الدينية الواردة في الدستور الأمريكي. فالأصولية البروتستانتية لا تريد أن تكون كنيسة معترفاً بها ولا تستطيع أن تكون كذلك.

ب - إعادة الاعتراف بالبروتستانتية ديناً مدنياً

يمكن تقديم حجة أقوى لدعم المقولة التي تفيد أن البروتستانت الأصوليين، لو استطاعوا، لأعادوا بكل سرور بسط الهيمنة الثقافية للبروتستانتية الإنجيلية ولأعادوا تنصير الدستور والجمهورية والمجتمع المدني الأمريكي. ففي كتاباتهم، يصادف القارئ إشارات متكررة إلى الأصول التوراتية المسيحية-اليهودية ونوايا الآباء المؤسسين، بالإضافة إلى نقد متكرر لما يعتبرونه قراءة علمانوية للدستور. ففي نظرهم، كان قصد الرئيس جفرسون من "جدار الفصل" الذي دعا إليه حماية ممارسة الديانة الحقيقية الأصيلة من أي تعدٍّ قد تقوم به الدولة، والحؤول دون قيام كنيسة خاصة، ولم يكن الهدف من "الجدار" تعزيز الدولة العلمانية المحايدة أو توسيع مبدأ الممارسة الحرة للدين بحيث يشمل التحرر من الدين. فالدين التوراتي اليهودي - المسيحي المتعدّي المذاهب، المعمّم المنتشر على نطاق واسع، يجب ألاّ يسود المجتمع المدني فحسب بل عليه أن يكون قادراً على النفاذ إلى قلب الدولة والمؤسسات الجمهورية كافة.

هذه المحاولة لتنصير الربوبية المستنيرة التي عُرف بها الآباء المؤسسون والدستور على حد سواء - وهي محاولة من المؤكد أنها تكونت على نموذج بروتستانتية القرن التاسع عشر الناجحة - لم يكن جديراً أخذها على محمل الجد لولا أنها تلتقي مع المحاولة الأعم التي قام بها المفكرون المحافظون الجدد بهدف تملُّك "النية الأصلية" (The Original Intent) لواضعي نصوص الدستور، وإعادة النظر فيها باتجاه مماثل[69]. ونظراً لهذه الجهود المتّفقة المتناغمة، يجدر التذكير بالواقع البسيط التالي: إذا كان لأي أحد حق ادعاء الأبوة الروحية والنصيّة للدستور الأمريكي ولقانون فرجينيا حول الحرية الدينية، فهذا الحق يعود إلى توماس جفرسون وجايمس ماديسون وجون ليلاند. فمهما كانت مواقف هؤلاء الدينية الحقيقية، فإنَّ النية الأصلية التي كانت وراء صياغة البند المتعلق بحرية الممارسة الدينية قد نصّها بوضوح وبكل تأكيد جفرسون الربوبي الاتجاه وليلاند المعمداني المتشدد، بلغة تكاد تكون مطابقة: "لا يضيرني أن يقول جاري بوجود عشرين إلهاً أو بعدم وجود إله. فهذا لا يثقب جيبي ولا يكسر رجلي"

(طوماس جفرسون). أما ليلاند فيرى أن التعديل الأول للدستور سمح "لكل إنسان بأن يتكلم بحرية من دون خوف معلناً تمسكه بالمبادئ التي يؤمن بها وأن يمارس عبادته بحسب دينه، لإله واحد، لثلاثة آلهة للا إله أو لعشرين إلهاً، وأن تقوم الحكومة بحمايته في ذلك"(70).

غير أن تيار "الأغلبية الأخلاقية" لم يقم على أساس أنّه تحرّك اجتماعي بروتستانتي جامع بل تحالف يهودي-مسيحي متعدّي المذهب يحاول أن يشمل أيضاً "الكاثوليك واليهود والبروتستانت والمورمون والأصوليين" - بحسب فولويل. وهذا الأمر يشير إلى أن فولويل لم يكن يؤمن بأن إعادة الاعتراف بالهيمنة البروتستانتية كما كانت سائدة في القرن التاسع عشر هي أمر مرغوب فيه أو ممكن(71). فمن الواضح أن التطورات الخارجية والانقسامات الداخلية إذا كانت هي التي حالت دون استمرار هذه الهيمنة في بداية القرن، فتكرارها ليس ممكناً اليوم ولا سيما أنّ القوى العلمانية والمجموعات الدينية غير البروتستانتية والانقسامات البروتستانتية الداخلية قد نمت وازدادت حدّة(72). ولكن إذا لم تكن حملة بروتستانتية عامة وشاملة قادرة على العمل لتفادي الارتداد الذي حققته البروتستانتية الليبرالية، فهل يمكن أن ينجح مبدأ زواج المصالح مع تلك المجموعات الدينية التي طالما احتقرتها البروتستانتية الإنجيلية في القرن التاسع عشر؟ إذا كان بوسع هذه الأكثرية المؤلّفة من المحافظين الدينيين والأمريكيين "الأخلاقيين" أن تتوحد وتجتمع، عندئذ فقط يمكن تبرير مخاوف الأشخاص الذين يشعرون بأنه مهما نتج عن ذلك يبقى سحب اعتراف المجتمع المدني الأمريكي بدور الأخلاقيات البروتستانتية، وهو أمر يحميه القانون، مكسباً لمصلحة الحريات المدنية.

ج - إعادة الاعتراف بالأخلاقيات البروتستانتية بوصفها طريقة الحياة الأمريكية

إن كون إعادة الاعتراف بالأخلاقيات البروتستانتية وبطريقة الحياة الأمريكية التقليدية هي جوهر المشروع الأصولي الإصلاحي يتضّح من خلال تصريحات الأصوليّين وأهداف حركتهم المعلنة. وكون هذا ما يريده الأصوليون يظهر بدوره من خلال تعاطف المثقفين المحافظين الجدد معهم. وعلى ما جاء لدى ناثان غلازر فالأصولية العائدة إن هي إلاّ "هجوم دفاعي يهدف إلى إعادتنا إلى حقبة الخمسينيات في أسوأ الأحوال. ولكن حتى مجرد هذا الأمر يتخطى آمال - وقد أقول قدرة - الديانة الأصولية"(73).

إذاً، نستطيع أن نفهم جيداً الآمال الكبرى لجماعة "الأغلبية الأخلاقية" وحتى التضامن الذي يعبّر عنه المثقفون المحافظون الجدد المتعاطفون معها، سواء الكاثوليك منهم أم اليهود. أما ما يتعذّر فهمه فهو الإدراك الخطأ والمبالغ فيه لحقيقة قدرة الأصوليّة وواقعها لدى المتعاطفين مع الأصوليين وخصومهم ولدى العديد من المحللين العلميين. فالآمال والمخاوف المتعلقة بأثر الأصولية كانت مبنية على الافتراضات التالية: أن الأصوليين شكلوا "جيشاً نظامياً معبأً" ؛ أن أتباع الأغلبية الأخلاقية استطاعوا تشكيل حلف إنجيلي جامع تحت لواء الأصولية؛ أن أي شخص - استناداً إلى استطلاعات الرأي - كان يؤمن بالأصول أو أعلن أنه "مولود ثانيةً" (*) يمكن اعتباره من الأغلبية الأخلاقية الناخبة؛ وأن الكاثوليك، نظراً لنزعتهم المحافظة المزعومة، يمكنهم أن يصبحوا حلفاء الأصوليين، محوّلين الحلف إلى يمين مسيحي جديد؛ وأنه يمكن إضافة فرقة من المورمون المناضلين وفوج يهودي محافظ أو اثنين، محافظين وهؤلاء كلهم مع أنهم غير مهمّين عددياً إلا أنهم يتمتعون بأهمية استراتيجية في إطار الحرب الدعائية لتهدئة مخاوف الأقليات النافذة ولإعطاء الحملة عنواناً جديداً هو المشروع "اليهودي-المسيحي" ؛ وأنه عندما يحين أوان المعركة سيوحّد المتديّنون الأصوليّون قواهم في جبهة متراصّة ضد قوى الإنسانوية العلمانية الشريرة. ولكن الذي يعرف أي شيء عن هذه الجماهير الناخبة المحتملة يدرك أيضاً مدى سطحية هذه الافتراضات[74]. فالأقلية المنظمة جيداً والصاخبة فاجأت الجميع بتعبئتها غير المنتظرة وأضحت بأعجوبة، في أذهان العديد، أكثريةً تشكل خطراً وتهديداً، علماً بأن أصوات ناخبيها المحتملين لم تكن محددة ولم تبلغ العشرين بالمئة من مجموع السكان.

2 - أمل الإحياء

حتى لو كانت أهداف الإصلاح التي طرحتها الأغلبية الأخلاقية صعبة التحقيق، فقد كان بوسع المرء أن يدرك أنّ عودة الأصولية البروتستانتية إلى الساحة السياسية قد تحمل نتائج إيجابية ولو غير متوقعة أو غير مرغوب بها من قبل الذين صنعوها. وهذه التوقعات الكبرى يمكن تصنيفها في فئات ثلاث: الأمل بصحوة كبرى أخرى تسهم في حركة إحيائية وطنية؛ الأمل في إحيائية إنجيلية

(*) Born Again والولادة الثانية هي من مبادئ مذهب المتجددين الذين يؤمنون بأن حياتهم تغيرت في لحظة اهتدائهم إلى الإيمان (المترجم).

تؤدي إلى إعادة انتظام حزبي بروتستانتي؛ والأمل في إعادة الدور الحيوي "للنطاق العام العاري".

أ - هل من صحوة كبرى أخرى؟

إنّ القسم الثالث من كتاب فولويل **اسمعي يا أميركا!** يضع "الإحيائية في أميركا" في أعلى قائمة أولويات الحركة والوطن، وبالتالي ليس من المفاجئ أن يسأل علماء الاجتماع عمّا إذا كان إحياء البروتستانتية الإنجيلية يمكن أن يكون له أثر مماثل في الوطن. ففي مقالته "هل من صحوة كبرى ثانية؟" يجمع فيليب هاموند مدرستين فكريتين مترابطتين إلى حد ما هما: نظرية "إعادة الإحياء" لوليام ماكلوغلين، وهي تعتبر أن الصحوات الكبرى هي السيرورة الطبيعية والدورية التي بفضلها تتجدد المجتمعات وتصلح ذاتها وثقافتها وقيمها المشتركة؛ وملاحظات توكفيل المتعلقة بأهمية الدين والتطوّع الديني وما يستتبعه ذلك من اشتراك المنظمات التطوعية التي تعمل على نشر الثقافة الديمقراطية وتنشيط المؤسسات الثقافية الأمريكية. وهنا نستشف بوضوح أثر نظرية بلاّ حول "الدين المدني" كنص فرعي صريح يربط خطَّي سير هذا البحث[75].

لكن هاموند لا يقيم وزناً للأوهام المتعلقة بالإحيائية الإنجيلية المحتملة ويجيب عن سؤاله بالنفي القاطع. إلا أن هذا السؤال بحد ذاته يشير إلى أن المثقفين الأمريكيين قد يشاركون ببعض الافتراضات والتوقعات المحورية إلى جانب الإحيائيين الإنجيليين، ومن المؤكد أنهم يتوقعون أن يقوم بهذا الدور نوع آخر من الدين المدني لا الإنجيلية البروتستانتية. على الرغم من ذلك، لا شيء يقلّل من واقعيّة الافتراض الأكثر غرابة ومفاده أن أمريكا بحاجة إلى صحوة وأن هذه الصحوة حاصلة احتمالاً وقد تعيد إحياء الدين المدني الأمريكي. فبعد ذكر الأدلّة يخلص هاموند إلى ما يلي: "باختصار، الحماسة الدينية الحالية لا تُعدّ صحوة بحد ذاتها بل هي على الأرجح عنصر من حركة أوسع تريد أن تتحوّل إلى صحوة"[76]. وفي نقاش للدين المدني في الفصل الثاني، سبق لي أن أشرت إلى السبب الّذي يجعلني أعتبر هذا الافتراض غير راسخ تجريبياً وغير مرغوب فيه معيارياً.

ب - هل من إحياء للبروتستانتية الإنجيلية؟

ربما كان الأثر الأبلغ والطويل الأمد الذي ينتج من عودة الأصولية البروتستانتية سيظهر إلى العلن من خلال تراصف محتمل في إطار الحدود المذهبية الداخلية للبروتستانتية الأمريكية. فالحدود بين البروتستانتية الأصولية والبروتستانتية

الإنجيلية طالما كانت غير واضحة ونفيذة، إذ غالباً ما كان الموقف الانفصالي هو الذي يصلح لتحديد الأصولية الحقة بالنسبة إلى الذات والآخرين. ومع بروز الإحيائية الإنجيلية العامة في سبعينيات القرن العشرين وظهور الأصولية العلني، شارفت الحدود كلّها على الزوال. والخبراء ليسوا متفقي الرأي حول هذه المسألة[77]. إلاّ أنهم متفقون على أنّ عودة البروتستانتية كانت جزءاً من حركة إحياء إنجيلية عامة أكثر تشعباً ومتعددة المعاني والاتجاهات.

وعلى ما يبدو، لوحظ وجود ثلاثة تيارات يسير كل منها في اتجاه مغاير للآخر ولكنها مترابطة ومنسجمة بعضها مع بعض إلى حد ما. هناك أولاً عودة الأصوليّين واستعادتهم الأهمّيّة المحوريّة في عالم البروتستانتية الإنجيلية المحافِظة الأشمل. فخطوتهم الأكثر إقداماً تمثلت بالاقتباس التنظيمي من المذهبين البروتستانتيين الرئيسين أعني بهما المؤتمر المعمداني الجنوبي والكنيسة اللوثرية ومجمع ميسوري[78]. فبينما أدى إخفاق الاستيلاء التنظيمي على المذاهب الليبرالية إلى نشوء حركة اجتماعية في العشرينيات، تحوّلت الطاقات والإمكانات والدروس التنظيمية للحركة الاجتماعية التي باءت بالفشل في الثمانينيات إلى ما يشبه الانقلابات المذهبية. فهل هذا يعني أن المذاهب المحافظة الرئيسة تنزع نحو الأصولية (وهو أمر لا يبدو كذلك) أو بالأحرى، أنّ الأصوليّين يستعيدون موقعهم كمذهب دينيّ ضمن المذاهب الدينيّة الرئيسة؟

التيار الثاني الذي وثّقه بشكل جيد جايمس دايفسون هنتر، يكاد يكون غير ملحوظ أحياناً ولكنه كان عبارة عن سيرورة متراكمة ومستمرة من التحرر والعلمنة وتكيّف البروتستانتية الإنجيلية مع مقتضيات الحداثة. وتؤكد الاستطلاعات السلوكية التي شملت الأساتذة والطلاب في الكليات الجامعية ومعاهد اللاهوت الإنجيلية وجود هذا التيار[79]. فدراسات هنتر كانت من أهم التأكيدات على الصحة والفائدة الدائمتين لنظرية العلمنة، خاصةً أنَّ بوسعنا تلمّس الارتباط الواضح بين العلمنة الإنجيلية وسيرورات الصناعة والتمدين في الجنوب وفي المناطق الأخرى حيث حاول الإنجيليون أن يبسطوا سيطرتهم، وأيضاً مع سيرورات التحرك الوظيفي والتربية في صفوف الإنجيليين. فكلّما زادت درجة حرمان الإنجيليين كلما تغيرت ديانتهم تبعاً لذلك[80].

المشكلة الوحيدة التي أجدها في هذه الأطروحة هي أن هنتر يتبنّى بشكل مباشر جداً نظرية العلمنة التي تقول أولاً إن الدين، عندما تواجهه قوى الحداثة الخارجية، يكون خياره الأوحد إما المقاومة العبثية أو التكيّف الذي يشتمل على الاستسلام؛ وثانياً إن التكيف - أي العلمنة- تعني الخصخصة. وإذا رحنا نفصِل

جذرياً بين العالم الخارجي الحديث والعلماني من جهة، والمحميّة الدينية التقليدية من جهة أخرى، يكون الخيار قاسياً. الأمر المثير للسخرية هو أن لدى التقليديّين المحدَثين والعلماء العلمانيّي الإتّجاه النظرة نفسها لمقومات الدين الحقيقي والخيارات المتاحة. أما إذا اتّبعنا خطاً فكرياً مغايراً بالكلية، انطلاقاً من هيغل وانتهاءً ببارسونز، ونظرنا إلى العالم الحديث العلماني بوصفه التعبير الخارجي عن الدين ومأسسته في العالم، عندئذ يختلف تقويمنا لمكونات العلمنة اختلافاً كليّاً. ثمة موقف بين الاثنين يقوم على اعتبار الدين متأصلاً في الدنيا ومتداخلاً معها وأن ما يسميه هنتر والإنجيليون المتشددون الدين الإنجيلي التقليدي الأصيل ليس إلا تكييف ديانة القرن التاسع عشر مع الدنيا. ويمكن أن نطلق على هذه العملية عنوان: اللقاء والتكيف المتجددان باستمرار بين الدين والدنيا.

مع ذلك، يودّ المرء أن يجري تقويماً لتكيّف الإنجيلية مع الحداثة، فمن الواضح أن الإحياء المعاصر لا يشتمل على خصخصة الدين. على العكس من ذلك، لاحظ المراقبون وجود تيار بعيد الأمد أشبه ما يكون بالرجوع الكبير إلى الالتزام بالشأن العام أو أمور العالم[81]. هذا التيار، إذا استمر، سيغيّر بشكل جذري النظام البروتستانتي الأمريكي القائم على وجود حزبين والذي ظهر، برأي مارتن مارتي، في بداية القرن[82]. كما أن الانقسام بين الكنائس الإنجيلية والتقليدية من جهة والكنائس العامة الحداثية والليبرالية من جهة أخرى، يبدو أنه في طريقه إلى الزوال. ذلك أنّ الإنجيليين يشكلون، فكرياً وسياسياً، القطاع الأكثر حيوية في البروتستانتية الأمريكية في يومنا الحاضر[83]. فهم، على غرار الكاثوليك، يخوضون سيرورة التجديد الخاصة بهم. ونظراً للطابع المجمعي غير الأسقفي للكنائس البروتستانتية، لا يمكن أن تأخذ سيرورة التجديد هذه شكل التغيير المفاجئ الأحادي النمط والسلطوي النزعة المفروض من فوق. بل هي تبدأ بالأحرى انطلاقاً من اتجاهات متنوعة جداً هي في أغلبيتها ملتفتة نحو الشؤون الخاصة والداخلية للشخص وذات نزعة ألفية لاحقية، رغم التأكيدات الوافرة التي يقدمها الإنجيليون ليثبتوا أنهم مازالوا ألفيين سابقين في عقائدهم. زد على ذلك أن عدد الحركات التي التزمت الشأن العام داخل الطائفة البروتستانتية بدءاً بلاهوت التحرير الذي أطلقه رونالد سايدر وجيم واليس، مروراً بالموقف العام المتشدد المحدث والجذري جداً، الذي من رواده شارلز كولسون، وانتهاء إلى نزعة جيري فولويل الداعية إلى إعادة اعتراف الدولة بالدين ثيوقراطياً، لهو عدد كبير جداً ومتنوع يصعب تحديده وتقسيمه وفق المنطق التقليدي الذي يصنف الأمور بين يسار ويمين كما هي الحال في الكنيسة الكاثوليكية[84].

ج - هل من إعادة تنشيط للساحة العامة؟

إن الدفاع المتطوّر اللاّفت عن الإسهام الإيجابي الذي قد تقدمه عودة الأصولية البروتستانتية إلى النطاق العام للمجتمع الأمريكي هو ما يرد في كتاب ريتشارد نويهاوس **الساحة العامة العارية**(*). فنويهاوس على حق عندما يتحدث عن وجود تحيّز عام قوي جداً تدعمه نظريات العلوم الاجتماعية والتفسيرات القانونية-الدستورية، والأيديولوجيات الليبرالية العلمانوية، ومعارض لنفاذ الدين إلى النطاق العام. إلا أن سيرة حياة نويهاوس نفسه تبين أن الكنائس والإكليروس، والفرق الدينية والدوائر الدينية الناخبة تغلّبت، مرة تلو الأخرى، على هذا التحيز واستطاعت أن تنفذ إلى النطاق العام وتؤثر فيه. لكن نويهاوس ليس محقاً عندما يوحي أن الأصوليين قد استُثنوا مما أسماه مارتن مارتي "المأدبة الجمهورية"[85]. إذ إنهم في الواقع انسحبوا بإرادتهم وظلوا خارج المأدبة لأسباب دينية. وعندما عادوا بشكل غير متوقع، دُهش بعض المدعوين في أول الأمر والبعض الآخر اعتبر أن الطريقة الأصولية "غير مدنية" (أو غير حضارية) وبالتالي يجب إقصاؤهم عن المأدبة. غير أن الأصوليين أقاموا لهم دكاكين في الساحة العامة وكان العديد منهم ينوي البقاء هناك. وأقام بعضهم أعمالاً ومشاريع على مقربة من مباني الحكومة ومراكز الأحزاب الرئيسية. وخلال السبعينيات والثمانينات، أسس البروتستانت الأصوليون المحافظون مجموعات ضغط دينية تفوق عدداً تلك التي أنشأها منافسوهم الليبراليون[86]. كما أن اليمين المسيحي الجديد كان قد أرسى أسس المسوغات التي تبرّر فوزه في الانتخابات كجزء من الجناح اليميني للحزب الجمهوري. وإذا كان كل ما يريدونه هو الضم والاعتراف فلقد حققوا ذلك. إلاّ أن نجاحهم بحد ذاته يلقي الضوء على مكانتهم كأقلية معنوية. أما الآن وقد حصلوا على مقعد في المأدبة الجمهورية إلى جانب الضيوف الآخرين، فماذا سيفعلون بصوتهم؟

يحدد نويهاوس المأزق الأصولي على النحو التالي:

يريد اليمين الديني الجديد أن يدخل الساحة السياسية بإطلاقه ادعاءات عامة مبنية على حقائق خاصة. إلاّ أن استقامة السياسة بحد ذاتها تقتضي مقاومة طرح مماثل. فالقرارات العامة يجب أن تتضمن حججاً ذات طابع عام... بيد أنّ الأخلاقية الأصولية المستمدة من معتقدات لا يمكن إخضاعها لأي تمحيص من

(*) *The Naked Public Square* كتاب صدر عام 1984 للقس اللوثري ريتشارد نويهاوس يتحدث عن الصلة بين الديانة المسيحية والتجربة الديمقراطية وعن دور الدين في النطاق العام الأمريكي (المترجم).

قبل المنطق العام، هي أخلاقيات خاصة جوهرياً. وإذا تمت تعبئة عدد كاف من الأشخاص الذين يتبنّون هذه الأخلاقية فيمكن لهذه الأخيرة أن تحقق انتصارات على الساحة العامة، علماً بأن هذا النصر يعتبر خطوةً إلى الخلف في سيرورة البحث عن الأخلاقيات العامة(87).

إلى جانب القضايا المعيارية التي طرحها دخول الدين، ولاسيما الأصوليّ منه، إلى النطاق العام للمجتمع العلماني الحديث والأخطار التي يشكلها بالنسبة إلى استقامة السياسة يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار الصراعات الأساسية التي يتخبط بها أي دين وخاصة الدين الأصولي الذي يريد أن يدخل الحقل التنافسي للديمقراطيات الحديثة وأن يسجل الانتصارات في هذا المجال.

إنّ منطق الأصولية أقرب إلى النموذج الاحتضاري أكثر منه إلى النموذج الخطابي المعروف في النطاق العام(88). ولكن حتى السياسات الانتخابية الحديثة لديها بعض القوانين المتعلقة بالالتزام والمعادية للأصولية. فاسم الأغلبية الأخلاقية كان يحمل في طياته إشارة إلى الادعاء الأصولي بالسيطرة، واختيار التعبئة الانتخابية بوصفها الطريق المؤدية إلى السلطة والتأثير العام، وإرادة ضمنية للاستسلام إلى صحة الادعاءات الأصولية المعرفية والعملية والأخلاقية المتعلقة بسرية صندوق الانتخابات ومبدأ حكم الأكثرية. إلا أن النجاحات التعبوية والانتخابية لا تتطلب مجرد تكييف قوانين المجتمع التنظيمي والسياسات الانتخابية وديناميتها بشكل استراتيجي بل يقتضي أيضاً القبول بالمساومات الأيديولوجية التي قد تهدّد المبادئ والهويات الأصولية. فالأقلية المناضلة المنظّمة جيداً التي تستفيد من عنصر المفاجأة أو التي تلجأ إلى الاحتيال يمكنها أن تحقق انتصارات مبكرة. لكنّ التعبئة الناجحة التي شهدتها الأصولية استدعت سريعاً حصول تعبئة مضادة في صفوف خصومها. زد على ذلك أنه من أجل الانضمام إلى الأكثرية الانتخابية تحتّم على الأصولية الدخول في تحالفات انتخابية والانكفاء في كوّة صغيرة مطوّقة خاضعة بوصفها زمرة متواضعة في إطار تحالف الحزب الجمهوري. ثم سرعان ما اتضح أنّ الهدف من شرعنة الأخلاقية الأصولية لا يتوافق إلا بصعوبة مع الوعود المعيارية والمقايضات البرلمانية التي يقتضيها عادةً النجاح التشريعي.

إن النموذج الخطابي السائد في النطاق العام هو بدوره أقل انسجاماً مع الأصولية. فمنطق الخطاب العام المفتوح يوحي أن المجتمعات الحديثة، إذ تقوم بحماية الممارسة الحرة للأصولية في النطاق الخاص، لا يمكنها من الناحية الإجرائية أن تتسامح مع بروز الأصولية في النطاق العام. فعلى الأصولية أن تبيّن مصداقية ادعاءاتها من خلال الحجة العامة. وهذا يحتم على الأصوليين القيام بخيار

صارم. فالذين يقبلون بقواعد الالتزام في النطاق العام ويبدأون الجدال مع جيرانهم سيكون عليهم أن يتخلوا عن أصوليتهم، على الأقل من الناحية الإجرائية. فزعمهم أن سلعهم المعيارية هي وحدها السلع الأصيلة والأثمن من سلع منافسيهم لا بد من أن يخضع للتقييم العام ولامتحانات المقبولية النموذجية، وللتكييف الناتج عن المساومات السائدة في سوق الأفكار المتعدد والمفتوح[89]. ومما لا شك فيه أنّ بعض المتسوقين سيتوقفون في دكاكين الأصوليين وقد يعجبون ببعض تحفهم القديمة بل ويبتاعونها. كما أن العديد من الأشخاص الآخرين قد ينظرون إلى الأصولية بشيء من الحنين ويقرّون بأن الأصوليين على حق في بعض الأمور، إلا أنهم سيفتشون عن أجوبة "معاصرة" أكثر للأسئلة التي تطرحها الأصولية. لكن الأصوليين "الحقيقيين" الذين يفضلون عدم المساومة على أفكارهم أو إفساح المجال لمبادئهم الأصولية بالدخول إلى مجال التصديق الخطابي العام والخوض ربما في "أزمة مقبولية" محتملة، فعلى الأرجح أنهم سينسحبون من النطاق العام ويعودون إلى قراهم الصغيرة المعزولة حيث يمكنهم تأمين الحماية لسلعهم مذهبية الاتجاه، ليعودوا ويكتشفوا مجدداً أن مفتشي الحكومة ومنظميها لن يدعوهم وشأنهم وأن المبشرين التلفزيونيين والمنافسين العلمانيين سيأتون لبيع بضائعهم في حرمة غرف جلوسهم وداخل منازلهم. فالأصولية التي لا تستطيع أن تصبح كنيسة معترفاً بها أو أن تظل فرقة دينية مستقلة، قدرها أن تصبح مجرد مذهب آخر بين المذاهب الدينية.

الهوامش

(1) من أجل الاطلاع على الدراسة الأشمل لأنواع الحركة الأصوليّة في كافة ديانات العالم، انظر: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed,* a Study conducted by the American academy of arts and sciences, Fundamentalism Project; v. 1 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

(2) بين الأدبيات الغنية حول هذه المسألة، انظر: Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972); Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper & Row, 1963); Winthrop Still Hudson, *The Great Tradition of the American Churches* (New York: Harper, [1953]); John Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People,* Studies in Cultural History (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Robert T. Handy, *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities,* 2nd ed. rev. and enl. (New York: Oxford University Press, 1984); Martin E. Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America,* Two Centuries of America Life: A Bicentennial Series (New York: Dial Press, [1970]), and Charles I. Foster, *An Errand of Mercy: The Evangelical United Front, 1790-1837* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1960]).

(3) حول موضوع سحب الاعتراف بالدين، انظر: Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (New York: Oxford University Press, 1986); William Lee Miller, *The First Liberty: Religion and the American Republic* (New York: A. Knopf, 1986), and Leonard W. Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1989),

أما بالنسبة إلى "الحقبة الجفرسونية" (Jeffersonian Moment)، فانظر: Henry F. May: "*The Jeffersonian Moment,*" in: Henry F. May, *The Divided Heart: Essays on Protestantism and the Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1991), and *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976).

انظر أيضاً: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1967),

وحول دور الدين في الثورة، انظر: Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776 - 1787* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1969]); Alan Heimert, *Religion and the American Mind, from the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), and Catherine L. Albanese, *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution* (Philadelphia: Temple University Press, 1976).

(4) حول مسألة الصراع المؤجّل لتقريب الواقع إلى المبادئ الدستورية، انظر: Morton Borden, *Jews, Turks, and Infidels* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1984),

استناداً إلى استفتاء قام به غالوب فإن معظم الأمريكيين (51 بالمئة) لم يكونوا جاهزين لانتخاب شخص "ملحد" رئيساً للجمهورية. ومن المثير للاهتمام أن ثمة فجوة كبيرة بين البروتستانت والكاثوليك حول هذه المسألة. فيمكن أن يصوت البروتستانت ضد الملحد بنسبة 64 – 31 بالمئة. أما الكاثوليك فقد يصوتون لصالح الملحد بنسبة 54 – 38 بالمئة. انظر: George Gallup, Jr., and Jim Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values* (Garden City, NY: Doubleday, 1987), p. 61.

(5) انظر: Ronald P. Formisano, "Federalists and Republicans," and Paul Kleppner, "Partisanship and Ethnoreligious Conflict," in: Paul Kleppner [et al.], *The Evolution of American Electoral Systems,* Contributors in American History; no. 95 (Westport, CO: Greenwood Press, 1981); Paul Lopatto, *Religion and the Presidential Election,* American Political Parties and Elections (New York: Praeger, 1985), and A. James Reichley, *Religion in American Public Life* (Washington, DC: Brookings Institution, 1985).

(6) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* with a new introduction by Daniel J. Boorstin, Vintage Classics, 2 vols. (New York: Vintage Books, 1990), vol. 1, p. 305.

(7) من أجل الاطلاع على المراحل المتنوعة التي مرت بها الحملة القومية البروتستانتية، انظر: Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938); William Gribbin, *The Churches Militant; The War of 1812 and American Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973); Paul Goodman, *Towards a Christian Republic: Antimasonry and the Great Transition in New England, 1826-1836* (New York: Oxford University Press, 1988); John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925,* 2nd ed. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988), and David Brion Davis, "Some Themes of Countersubversion: An analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature, "*Mississippi Valley Historical Review,* vol. 47 (1960).

(8) انظر: Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), and Joseph Forcinelli, *The Democratization of Religion in America: A Commonwealth of Religious Freedom by Design,* Studies in American Religion; v. 50 (Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990).

(9) انظر: Perry Miller, *The Life of the Mind in America, from the Revolution to the Civil War* (New York: Harcourt, Brace and World, [1965]); Daniel Walker Howe, *The Unitarian Conscience: Harvard Moral Philosophy, 1805-1861* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); Donald George Tewksbury, *The Founding of American Colleges and Universities before the Civil War* (New York: Columbia University Teacher's College, 1932); D. H. Meyer, *The Instructed Conscience; The Shaping of the American National Ethic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, [1972]); Theodore Dwight Bozeman, *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Ante-bellum American Religious Thought* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1977); Herbert Hovenkamp, *Science and Religion in America, 1800-1860* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978), and Bruce Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

(10) انظر: William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977,* Chicago History of American Religion (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978); Whitney R. Cross, *The Burned-over District; The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1950); Timothy Lowrence Smith: *Revivalism and Social Reform in Mid-nineteenth-century America* (New York: Abingdon Press, [1957]), and "Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850," *Journal of American History,* vol. 53 (March 1967), pp. 679-695; Ernest R. Sandeen, ed., *The Bible and Social Reform,* Bible in American Culture; 6 (Philadelphia: Fortress Press; Chico, CA: Scholars Press, 1982); David Tyack, "The Kingdom of God and the Common School: Protestant Ministers and the Educational Awakening in the West," *Harvard Educational Review,* vol. 36, no. 4 (Fall 1966), pp. 447-469; William Bean Kennedy, *The Shaping of Protestant Education; An Interpretation of the Sunday School and the Development of Protestant Educational Strategy in the United States, 1789-1860,*

Monographs in Christian Education; no. 4 (New York: Association Press, [1966]); Anne M. Boylan, *Sunday School: The Formation of an American Institution, 1790-1880* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), and David Paul Nord, "The Evangelical Origins of Mass Media in America, 1815-1835, *Journalism Monographs*, vol. 88 (1984), pp. 1- 30.

(11) لم يجد المؤلف أي دراسة علمية مُرضية عن علمنة التعليم العالي في أمريكا. ولكن للاطلاع بشكل عام على نشوء الجامعة الحديثة، انظر: Christopher Jencks and David Riesman, *The Academic Revolution* (Garden City, NY: Doubleday, 1968).

ومن أجل الاطلاع على تحليل مهم لسيرورة العلمنة الداخلية للعلوم الاجتماعية وتحريرها من الفكر البروتستانتي، انظر: Arthur J. Vidich and Stanford M. Lyman, *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

(12) Hemry F. May, *Protestant Churches and Industrial America* (New York: Harper, [1949]), and Aaron Ignatius Abell, *The Urban Impact on American Protestantism, 1865 - 1900,* Harvard Historical Studies; v. 54 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943).

(13) انظر: Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (New York: Macmillan, 1912), and Ronald C. White, Jr., and C. Howard Hopkins, *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America,* with an essay by John C. Bennett (Philadelphia: Temple University Press, 1976).

(14) حول الكثلكة، انظر الفصل السابع من هذا الكتاب. انظر أيضاً: Leonard Dinnerstein, Roger L. Nichols and David M. Reimers, *Natives and Strangers: Ethnic Groups and the Building of America* (New York: Oxford University Press, 1979), and Laurence R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (New York: Oxford University Press, 1986).

(15) Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America.*

وحول الدين الأسود والبروتستانتية الإنجيلية والكنائس السوداء، انظر: Albert J. Raboteau, *Slave Religion: "The Invisible Institution" in the Antebellum South* (New York: Oxford University Press, 1978); Milton C. Sernett, *Black Religion and American Evangelicalism: White Protestants, Plantation Missions, and the Flowering of Negro Christianity, 1787-1865,* with a foreword by Martin E. Marty, ALTA Monograph Series; no. 7 (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1975), and Edward Franklin Frazier, *The Negro Church in America. The Black Church since Frazier,* [by] C. Eric Lincoln, Sourcebooks in Negro History (New York: Schocken, [1974]).

(16) انظر: Eric C. Linclon, *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma* (New York: Hill & Wang, 1984), and Forrest G. Wood, *The Arrogance of Faith: Christianity and Race in America from the Colonial Era to the Twentieth Century* (New York: A. Knopf, 1990).

(17) حول البروتستانتية الإنجيلية في الجنوب الأمريكي، انظر: John B. Boles: *The Great Revival, 1787-1805: The Origins of the Southern Evangelical Mind* ([Lexington]: University Press of Kentucky, [1972]), and "Evangelical Protestantism in the Old South: From Religious Dissent to Cultural Dominance", paper presented at: *Religion in the South: Essays* (Conference), edited by Charles Reagan Wilson, Chancellor's Symposium Series; 1984 (Jackson: University Press of Mississippi, 1985); Donald G. Mathews, *Religion in the Old South,* Chicago History of American Religion (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977); Charles Reagan Wilson, *Baptized in Blood: The Religion of the Lost Cause 1865-1920* (Athens: University of Georgia Press, 1980); Kenneth K. Bailey, *Southern White Protestantism in the Twentieth Century* (New York: Harper & Row, [1964]), and David Edwin Harrell, Jr., ed., *Varieties of Southern Evangelicalism,* foreword by Martin E. Marty (Macon, GA: Mercer University Press, 1981).

أما بالنسبة إلى تديّن "الحزام الإنجيلي" فانظر: Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

(18) انظر: Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1956); Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial* (New York: Seabury Press, [1975]); William G. McLoughlin: *New England Dissent, 1630-1833; The Baptists and the Separation of Church and State,* 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition,* edited by Oscar Handlin, Library of American Biography (Boston, MA: Little, Brown, [1967]); George M. Marsden, *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience; a Case Study of Thought and Theology in Nineteenth-Century America,* Yale publications in American Studies; 20 (New Haven, CT: Yale University Press, 1970); Mark A. Noll, *Princeton and the Republic, 1768-1822: The Search for a Christian Enlightement in the Era of Samuel Stanhope Smith* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989); Russell E. Richey, *Early American Methodism:* Religion in North America (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991); Charles Edwin Jones, *Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement and American Methodism, 1867-1936,* ALTA Monograph Series; no. 5 (Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1974), and Winthrop Still Hudson, "The Methodist Age in America," *Methodist History,* vol. 12 (April 1974).

(19) حول قضية العبودية والدين، انظر: Donald G. Mathews, *Slavery and Methodism; a Chapter in American Morality, 1780-1845* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965); C. C. Goen, *Broken Churches; Broken Nation: Denominational Schisms and the Coming of American Civil War* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), and John R. McKivigan, *The War against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).

(20) انظر: William G. McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York: Ronald Press Co., [1959]),

و حول الألفية الأمريكية الدينية والسياسة، انظر: James West Davidson, *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth-Century New England,* Yale Historical Publications: Miscellany; 112 (New Haven, CT: Yale Univesity Press, 1977); Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1765-1800* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985); Ernest L. Tuveson, *Redeemer Nation; The Idea of America's Millennial Role* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1968]); Cushing Strout, *The New Heavens and New Earth; Political Religion in America* (New York: Harper & Row, [1973]), and Albert K. Weinberg: *Manifest Destiny; a Study of Nationalist Expansionism in American History* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1935), and *Manifest Destiny; a Study of Nationalist Expansionism in American History,* reprinted ed. (Chicago, IL: Quadrangle Books, 1963).

(21) ورد هذا القول في: McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social change in America, 1607-1977*, p. 139.

(22) المصدر نفسه، ص 130. وبالنسبة إلى الأدفنتست، انظر: Ruth Alden Doan, *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture* (Philadelphia: Temple University Press, 1987).

(23) هذا القول مذكور في: George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), pp. 36-38.

(24) إن دراسة مارسدن حول الأصولية والثقافة الأمريكية هي الدراسة الأفضل بامتياز حول نشوء الحركة الأصولية ومراحلها الأولى، من أجل الاطلاع على مختصر للأصولية منذ بداية القرن العشرين وحتى الزمن الحاضر، انظر: Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed.*

انظر أيضاً: Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism; British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1970]), and Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premellennialism, 1875-1925* (New York: Oxford University Press, 1979).

و Sola Scriptura هو مبدأ "مرجعية الكتاب الوحيدة" الذي يقول بأن الكتاب المقدس وحده هو المرجع في الإيمان (المترجم).

(25) انظر: Theodore Dwight Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988); Richard T. Hughes, ed., *The American Quest for the Primitive Church* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988); Richard T. Hughes and C. Leonard Allen, *Illusions of Innocence: Protestant Primitivism in America, 1630-1875,* foreword by Robert N. Bellah (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), and David Edwin Harrell, Jr., *A Social History of the Disciples of Christ,* 2 vols. (Nashville: Disciples of Christ Historical Society, 1966-1973).

(26) انظر: Sandeen, Ibid., and Weber, Ibid.

انظر أيضاً: Nathan O. Hatch, "Millennialism and Popular Religion in the Early Republic," in: Leonard I. Sweet, ed., *The Evangelical Tradition in America* (Macon, GA: Mercer University Press, 1984), and Timothy P. Weber," Premillennialism and the Branches of Evangelicalism," in: Donald W. Dayton and Robert K. Johnston, eds., *The Variety of American Evangelicalism* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1991).

(27) William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).

(28) يشدد مارسدن على هذه النقطة بربطها بالأصول الإصلاحية لهذه الطوائف واهتمامها بالاستقامة العقائدية. انظر: Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, pp. 225 sqq.,

ويقدم نورمان ف. فورنيس التحليل الأشمل للصراعات الداخلية لدى الطوائف متضمناً أيضاً الجدالات التي حصلت في داخل الطوائف المشيخية، المنهجية، طائفة تلاميذ المسيح وطوائف الجنوب الأمريكي. انظر: Norman F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931,* Yale Historical Publications: Miscellany; 59 (New Haven, CT: Yale University Press, 1954).

(29) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper and Row, [1951]).

(30) Marsden, Ibid., p. 223.

(31) المصدر نفسه، ص 186 .

(32) ورد هذا القول في: المصدر نفسه. ص 187. انظر أيضاً: J. Gnesham Marchen: *Christianity and Liberalism* (New York: Macmillan, 1932), and *Christianity and Liberalism,* reprinted ed. (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1979).

(33) من أجل الاطلاع على مجموعة ممتازة من الكتابات حول الفروع المتعددة للطائفة الإنجيلية في القرن العشرين، انظر: Dayton and Johnston, eds., *The Variety of American Evangelicalism.*

(34) Wade Clark Roof and William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987).

(35) ورد هـذا الـقـول فـي: Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, p. 3.

(36) انـظـر: Eldon G. Ernst, *Moment of Truth for Protestant America: Interchurch Campaigns following World War One*, Dissertation Series; no. 3 ([s. l.]: American Academy of Religion, 1974), and Henry F. May, *The End of American Innocence; a Study of the First Years of Our Own Time, 1912-1917* (New York: A. Knopf, 1959).

(37) Robert T. Handy, "The American Religious Depression, 1925-35," *Church History*, vol. 29 (March 1960).

(38) انـظـر: Paul Tillich, *The Protestant Era*, tr., and with a concluding essay by James Luther Adams (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948]), and Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*, Studies in Church and State (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

(39) Scavan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975).

(40) Marty, *Religious Empire: The Protestant Experience in America*, pp. 92-93; John R. Bodo, *The Protestant Clergy and Public Issues, 1812-1848* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), and Clifford S. Griffin, *Their Brother's Keepers: Moral Stewardship in the United States, 1800-1865* (Westport, CO: Greenwood Press, 1983).

(41) Joseph. R. Gusfield, *Symbolic Crusade: Status, Politics and The American Temperance Movement*, 2nd ed. (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986).

(42) Allan J. Lichtman, *Prejudice and the Old Politics: The Presidential Election of 1928* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979).

يؤكد التحليل الذي يقدمه ليشتمان على أهمية التحالف البروتستانتي الجامع في وجه الروم والرومانية.

أما بالنسبة إلى الفجوة بين التقويين والليتورجيين فانظر: Paul Kleppner, *The Cross of Culture; a Social Analysis of Midwestern Politics, 1850-1900*, [2nd ed.] (New York: Free Press, [1970]).

(43) انـظـر: Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew; an Essay in American Religious Sociology* (Garden City, NY: Doubleday, 1955); Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," Daedalus, vol. 96, no. 1 (1967); Russel E. Richey and Donald G. Jones, eds., *American Civil Religion*, A Harper Forum Book (New York: Harper & Row, [1974]), and Sidney E. Mead, *The Nation with the Soul of a Church*, A Harper Forum Book (New York: Harper & Row, [1975]).

وفي أغلب الأحيان يغفل المرء عن أن هربرغ يعتبر الدين المدني "نوعاً مضللاً من الصنمية".

(44) Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, [1976]).

(45) انـــظـــر: Jeffrey K. Hadden, "Religious Broadcasting and the Mobilization of the New Christian Right," and Benton Johnson and Mark A. Shibley," How New Is the New Christian Right? A Study of Three Presidential Elections," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Religion and the Poltical Order; v. 3 (New York: Paragon House, 1989), p. 238, and Tina Rosenberg, "How The Media Made the Moral Majority," *Washington Monthly* (May 1982),

الواقع أن الأدبيات الاجتماعية العلمية المتعلقة بالأصولية البروتستانتية واليمين المسيحي الجديد غزيرة جداً ومليئة بالادعاءات المتناقضة. من أقدم أو ربما أفضل المحاولات لجمع ما كتب في هذا الـــصـــدد: Robert C. Liebman and Robert Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, with contributions by James L. Guth... [et al.] (Hawthorne, NY: Aldine Pub. Co., 1983).

أما أهم دراسة حول الحركة الاجتماعية فهي الدراسة التي أنجزها ستيف بروس: Steve Bruce, *The*

Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988 (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988),

والتفسير السوسيولوجي الأفضل للبروتستانتية الإنجيلية المحافظة من زاوية نظرية الحداثة (أي العلمنة) هو ما قدمه جايمس د. هنتر: James Davidson Hunter, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983).

إلا أن عيب هنتر الوحيد يتمثل في أنه أخفق في تمييز الإنجيليين المحافظين عن الأصوليين. وتجدر الإشارة إلى مجموعة مهمة من التحاليل والنقد (متعاطفة بمعظمها) والتعليقات السياسية أتت على لسان أشخاص من داخل التيار الإنجيلي؛ انظر: Richard John Neuhaus and Michel Cromartie, eds., *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1987).

هناك أيضاً مجموعة جيدة من الكتابات التي تدرس استطلاعات الرأي العام والأثر الانتخابي السياسي؛ انظر: David G. Bromley and Anson Shupe, eds., *New Christian Politics* (Macon: GA: Mercer University Press, 1984), and James L. Guth and John C. Green, eds., *The Bible and the Ballot Box: Religion and Politics in the 1988 Election* (Boulder, Co.: Westview Press, 1991).

هناك أيضاً مجموعات جيدة من المقالات الثقافية-التاريخية، والتحليلية. انظر: George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1991), and George M. Marsden, ed., *Evangelicalism and Modern America* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984).

(46) انظر: Mayer N. Zald and John D. McCarthy, eds., *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987).

وقسم كبير من نماذجهم النظرية والتحليلية مستند إلى الدراسات التجريبية للحركات الدينية والمنظمات الدينية ولدور الدين كبنية تحتية للعديد من منظمات الحركات الاجتماعية.

(47) بالنسبة إلى بناء عالم حياة أصولي منفصل منذ ثلاثينيات إلى سبعينيات القرن العشرين، انظر: Joel A. Carpenter, " A Shelter in Time of Storm: Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942," *Church History,* vol. 49 (1980); George W. Dollar, *A History of Fundamentalism in America* (Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, [1973]), and Jerry Falwell, ed., *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity,* with Ed Dohson and Ed Hindson (Garden City, NY: Doubleday, 1981).

ومن أجل دراسة ممتازة عن الطائفة الأصولية في الشمال الشرقي المديني، انظر: Nancy Taton Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987).

وحول العمل السياسي للتيار الأصولي، انظر: Leo P. Ribuffo, *The Old Christian Right: The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War* (Philadelphia: Temple University Press, 1983); W. L. Winz, "The Politics of Protestant Fundamentalism in the 1950s and 1960s," *Journal of Church and State,* vol. 14, no. 2 (1972); Gary K. Clabaugh, *Thunder on the Right: The Protestant Fundamentalists* (Chicago, IL: Nelson-Hall Co., [1974]), and Erling Jorstad, *The Politics of Doomsday; Fundamentalists of the Far Right* (Nashville, TE: Abingdon Press, [1970]).

وبالنسبة إلى الإنجيلية التلفزيونية، انظر: Jeffrey K. Hadden and Charles E. Swann, *Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism,* introduction by T. George Harris (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1981), and Jeffrey K. Hadden and Anson

Shupe, *Televangelism, Power and Politics on God's Frontier* (New York: H. Holt, 1988),

وعن نمو البروتستانتية المحافظة، انظر: Dean M. Kelly, *Why Conservative Churches Are Growing;* a Study in Sociology of Religion (New York: Harper & Row, [1972]).

(48) من أجل الاطلاع على المراحل المتعددة للحلم القديم الذي يراود الأكثرية المحافظة، انظر: Kevin P. Phillips, *The Emerging Republican Majority* (Garden City, NY: Anchor Books, [1970]); Patrick J. Buchanan, *The New Majority; President Nixon at Mid-Passage,* Girard Essays ([Philadelphia]: Girard Bank, 1973); William A. Rusher: *The Making of the New Majority Party* (New York: Sheed & Ward, 1975), and *The Rise of the Right* (New York: W. Morrow, 1984), and Richard A. Viguerie, *The New Right: We're Ready to Lead* (Falls Church, VA: Viguerie Co., 1980),

انظر أيضاً: Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

(49) ورد هذا القول في: Allan Crawford, *Thunder on the Right: The "New Right" and the Politics of Resentment* (New York: Pantheon Books, 1980), p. 3.

(50) هذا يصح بالطبع بالنسبة إلى ما سماه وليام غامسون "الرافد التنظيمي" للتيار العام المعروف بحشد الإمكانات. انظر: William A. Gamson, "Introduction," and John D. McCarthy and Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", in: Zald and McCarthy, eds., *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays.*

وللاطلاع على وجهات نظر معاصرة متعددة ومتنافسة، انظر: "Social Movements," *Social Research* (Special Issue), vol. 52, no. 4 (Winter 1985); Jean L. Cohen and Andrew Arato, "Social Movements and Civil Society," in: Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory,* Studies in Contemporary German Social Thought, (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), and Bert Klandermans and Sidney Tarrow, "Mobilization into Social Movements," *International Social Movement Research,* vol. 1 (1988),

انظر أيضاً: Roy Wallis and Steve Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action* (Belfast: Queen's University, 1986).

(51) انظر: Dinesh D'Souza, *Falwell, before the Millenium: A Critical Biography* (Chicago, IL: Regnery Gateway, 1984).

(52) يرد المقطعان الأول والثاني تباعاً في: Reichley, *Religion in American Public Life,* p. 316, and Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988,* p. 138.

(53) بدأ بوب جونز الثالث بنشر النظرية التالية "إن النظرة التوراتية الفاحصة والتحليلية للأكثرية المعنوية... تبيّن لنا أنها حركة تتمتع بقدرة على استقدام كنيسة المسيح الدجال وبناء الكنيسة المسكونية أكثر بكثير من أي شيء قد يبرز على المدى الطويل بما في ذلك الحركة الكاريزمية". انظر:
Bruce, Ibid., p. 173.

(54) حتى في تلك الحالات القصوى التي يمكن أن نتصورها والتي بوسع المنظمين أن يزعموا فيها أنهم "اصطنعوا الدوافع" فإن حاجتهم إلى اختلاق الدوافع تثبت أنهم يؤمنون بأن الناس بحاجة إلى الدوافع كي يقوموا بشيء ما وأنه بدون الدوافع، سواء كانت حقيقية أم غير حقيقية، فإن العمل الاجتماعي لا يجدي نفعاً لمنفذي العمل ولمراقبيه على حد سواء.

(55) هذا الكتاب وضعه إد دوبسون وإد هندسون وهما أستاذان في كلية فولويل Liberty Baptist College. ويتضمن هذا الكتاب قسماً أخيراً كتبه فولويل نفسه. انظر: Jerry Falwell, "Future - Word: An Agenda for the Eighties," in: Falwell, ed., *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity.*

(56) Jerry Falwell, *Listen America!* (New York: Doubleday, 1980).

(57) تتكوّن الحركات الاجتماعية بطبيعة الحال من عدد من التنظيمات ومن الملتزمين الذين تحركهم دوافع ومناهج منطقية مختلفة، واستراتيجيات ومستويات متنوعة من الالتزام، والهويات والأهداف المختلفة، إلخ. وإنني في تحليلي هذا أفترض أنّ تيار الأغلبية الأخلاقية شكل جوهر اليمين المسيحي الجديد، وأن جيري فولويل وشركاءه شكلوا جوهر قيادة الأغلبية الأخلاقية، وأن كتاب جيري فولويل **اسمعي يا أمريكا!** حدد مجموعة المعتقدات الأساسية والشكاوى والأهداف التي طرحتها هذه القيادة. وتؤكد الدراسة المنهجية والانتقائية الشاملة لهذه الحركة، برأيي، مزاعمي ومنطلقاتي الأساسية. فقد يتوقع المرء أن كل شخص مهتم بدراسة نشوء أي حركة سيقرأ ويأخذ على محمل الجد الإعلانات الرسمية التي يصدرها قادة الحركة المعنية. وما يثير الاهتمام هو أني لم أجد في مجمل الأدبيات المتعلقة بالحركة الأصولية البروتستانتية أي تحليل منهجي أو اهتمام بكتاب فولويل **اسمعي يا أمريكا!**.

(58) انظر: Miller, *Errand into the Wilderness,* and Scavan Bercovitch, *The American Jeremiad* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978).

(59) على الرغم من المحاولات المتكررة، تبيّن مرة تلو الأخرى بناء على الألسنيات المنطلقة من مبدأ وتجنستاين (Wittgenstein) والهرمنوطيقا والمنهجية الإثنية وغيرها من النظريات الظاهراتية (الفينومينولوجية) أن التفسيرات العلمية المتخصصة لا يمكنها أن تتحرر كلياً من منطلقاتها الأساسية والتكوينية في شرحها المعترف به والمقبول للواقع. انظر: Jurgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences,* translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

(60) انظر: Mayer N. Zald and Bert Useem, "Movement and Countermovement Interaction: Mobilization, Tactics, and State Involvement," in: Zald and McCarthy, eds., *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays.*

(61) فقط عند مناقشة موضوع الإباحية والتلفزة التجارية يعترفون بخطر جعل البشر أدوات وسلعاً تجارية ويهاجمون النزعة المادية. انظر: Falwell, *Listen America!,* pp. 190 and 200-203.

(62) المفهوم الذي يجد أن المخاطر (والفرص) المطروحة على البنى التقليدية وعوالم الحياة من قبل الدولة المركزية ونفاذ روحية التسويق إلى المجتمع تؤدي دوراً مهماً في بروز الحركات الاجتماعية هو مفهوم رئيسي تقوم عليه النظريات المتنوعة كنظرية شارلز تيلي ويورغن هابرماس. انظر:
Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley, Pub. Co., 1978); Charles Tilly, Louise Tilly and Richard Tilly, *The Rebellions Century: 1830-1930* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), and Jurgen Habermas: *The Theory of Communicative Action,* translated by Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston, MA: Beacon Press, 1984-1987), vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason,* and "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies," in: Jurgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians's Debate,* edited and translated by Shierry Weber Nicholsen; introduction by Richard Wolin, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

ومن أجل الاطلاع على مقارنة نقدية للنظريتين، انظر: Cohen and Arato, "Social Movements and Civil Society".

(63) Falwell, ed., *The Fundametalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity,* p. 188.

(64) المصدر نفسه، ص 206 .

(65) المصدر نفسه، ص 208 .

(66) انظر: Tim La Haye, *The Battle for the Mind,* Power Books (Old Tappan, NJ: Revell, 1980).

(67) انظر: Gary North, *Political Polytheism: The Myth of Pluralism* (Tyler, TE: Institute for Christian Economics, 1989).

وحول دعاة إعادة البناء، انظر أيضاً: Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," pp. 49-54.

(68) Falwell, ed., *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity,* pp. 188-189.

(69) من أجل الاطلاع على محاولتين مهمتين في هذا الصدد، انظر: Reichley, *Religion in American Public Life,* and Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdemans, 1984).

(70) ورد هذا القول في: Marty, *Righteous Empire: The Protestant Experience in America,* pp. 42-43,

قد يبدو أن القراءات العلمانية المزعومة للتعديل الأول للدستور من قبل المحكمة العليا منذ ستينيات القرن العشرين منسجمة أكثر مع النية الأصلية المعبر عنها في تلك النصوص أكثر منها مع التفسيرات المحافظة المحدثة التي قدمها دعاة مراجعة الدستور. ومن أجل الاطلاع على مجموعة جيدة من المقالات المتعلقة بهذه المسائل، انظر: Thomas Robbins and Ronald Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987).

(71) Falwell, ed., *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity,* p. 188,

أشار الكتّاب الذين وضعوا الدفاعيات في فترة ما بعد الحداثة - هذه الدفاعيات التي كانت متلاشية إلا أنها أصبحت اليوم أكثر تعقيداً، وركزت على كون الخلق بديلاً من النموذج العلمي لنظرية النشوء والارتقاء - إلى أنهم، لو استطاعوا، لأعادوا بسط الهيمنة البروتستانتية الثقافية على حقل التعليم الحكومي. انظر: Georges Marsden, "Why Creation Science?," in: Mardsen, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism;* Dorothy Nelkin, *The Creation Controversy: Science or Scripture in the Schools* (New York: Norton, 1982), and Langdon Gilkey, *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock* (Minnealpolis, MN: Winston Press, 1985).

(72) من أجل الاطلاع على المجتمع الأمريكي الديني التعددي، انظر: Catherine L. Albanese, *America, Religions and Religion,* 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1992).

(73) Nathan Glazer, "Fundamentalism: A Defensive Offensive," in: Neuhaus and Cromartie, eds., *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World,* p. 251.

انظر أيضاً في الكتاب نفسه: Richard Neuhaus, "What the Fundamentalists Want"; George Will, "Who Put Morality in Politics?"; William Buckley, Jr., "Yale and the Moral Majority"; William J. Bennett, "Religious Belief and the Constitutional Order", and Joseph Sobran, "Secular Humanism and the American Way".

(74) انظر: Frances Fitzgerald, "A Disciplined, Charging Army," *New Yorker* (18 May 1981); J. Milton Yinger and Stephen J. Cutler, "The Moral Majority Viewed Sociologically," in: Bromley and Shupe, eds., *New Christian Politics;* Anson Shupe and William Stacey, "The Moral Majority Constituency," in: Liebman and Wuthnow, eds., *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation,* and Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian*

Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988.

(75) انظر: Phillip E. Hammond, "Another Great Awakening?," in: Liebman and Wuthnow, eds., Ibid.; McLouglin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essays on Religion and Social Change in America, 1607-1977,* and Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco: Harper & Row, 1980).

(76) Hammond, "Another Great Awakening?", p. 208.

(77) انظر على سبيل المثال الأعمال التي سبق ذكرها لكل من نانسي ت. أمرمان، وجايمس د. هنتر وجورج م. مارسدن.

(78) انظر: Nancy Tatom Ammerman: *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990), and "Organizational Conflict in the Southern Baptist Convention", in: Hadden and Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered.*

(79) انظر: James Davidson Hunter: *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987), and *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity.*

(80) من أجل الاطلاع على إحدى الدراسات الكلاسيكية حول دين المحرومين، انظر: Liston Pope, *Millhands and Preachers, a Study of Gastonia,* Yale Studies in Religious Education; xv (New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1942).

(81) انظر: David O. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern,* Evangelical Perspectives (Philadelphia: Lippincott, [1972]).

(82) انظر: Martin Marty: "The Protestant Principle: Between Theocracy and Propheticism", in: Nigel Biggar, Jamie S. Scott and William Schweiker, eds., *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity, and Islam,* Contributions to the Study of Religion, 0196-7053; no. 16 (Westport, CO: Greenwood Press, 1986), and *Righteous Empire: The Protestant Experience in America.*

(83) لديهم أيضاً العديد من الموارد الأخرى. ثلاثة من أساتذة اللاهوت، دايفد ويلز، ومارك نول وكورنيليوس بلانتينجا جونيور تلقوا مؤخراً منحة بقيمة أربعمئة ألف دولار للقيام بمشروع يستمر أربع سنوات ويهدف إلى دعم النظرية الإصلاحية في اللاهوت البروتستانتي. انظر: Robert K. Johnston, "American Evangelicalism: An Extended Family", in: Dayton and Johnston, eds., *The Variety of American Evangelicalism,* p. 271.

هذه المجموعة الممتازة من المقالات تعطي فكرة جيدة عن التنوع المذهبي الداخلي في الطائفة البروتستانتية. ويحتوي كتاب مارسدن *Evangelicalism and Modern America* على مجموعة جيدة من المقالات التي تعبر عن حالة النقاش الفكري بين المذاهب البروتستانتية. بالنسبة إلى القول بأن البروتستانت قد ربحوا المعركة الفكرية-اللاهوتية بواسطة البروتستانتية الليبرالية، انظر: Edwin Scott Gaustad, "*Did* The Fundamentalists Win?," in: Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America: Spirituality in a Secular Age* (Boston, MA: Beacon Press, 1983).

(84) يمكن الاطلاع على عيّنة جيدة من المواقف الإنجيلية العامة المتنوعة في كتاب: Neuhaus and Cromartie, eds., *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Cofront the World.*

(85) Martin Marty, "Public Religion: The Republican Banquet," in: Martin E. Marty, *Religion and Republic: The American Circumstance* (Boston, MA: Beacon Press, 1987).

(86) Paul J. Weber, "Examining the Religious Lobbies", *This World,* no. 1 (Winter/Spring 1982).

(87) Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America,* pp. 36-37,

ويمكننا أن نضيف أن اعتقاد نويهاوس أن الساحة العامة تصبح "عارية" بدون وجود الدين، هو أيضاً اعتقاد مثير للجدل. فحجته تميل إلى إعطاء الامتياز للتقاليد الدينية المعيارية على التقاليد المعيارية الأخرى. زد على ذلك أن حجته التي تفيد بأن التقليد اليهودي-المسيحي يجب أن يكون هو دين الساحة العامة لأن معظم الأمريكيين كانوا من أتباع المعتقدات اليهودية-المسيحية بشكل خاص، تتعارض ومبدأه القائل بأن المعتقدات الخاصة يجب أن تخضع للفحص من قبل الرأي العام قبل أن تصبح حقائق عامة.

(88) انظر: Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Jurgen Habermas," paper presented at: *Habermas and the Public Sphere* (Conference), edited by Craig Calhoun, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(89) انظر: Peter Berger, "Secularization and the Problem of Plausibility", in: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

الفصل السابع

الكاثوليكية في الولايات المتحدة: من الطائفة الخاصة إلى الطائفة العامة

في الغالب، أسهمت أربعة عوامل في رسم ملامح الكاثوليكية في الولايات المتحدة[1]:

1 - طالما كانت الكاثوليكية ديانة أقلية في بلد تغلب عليه البروتستانتية. ويعني ذلك بنيوياً، من حيث علاقتها بالثقافة البروتستانتية المهيمنة، أن الكاثوليكية قد لعبت دور مذهبٍ ديني وتم التعامل معها على هذا الأساس.

2 - غير أن الدستور يمنح هذه الطائفة، شكلياً على الأقل، مساواة في الحقوق مع الطوائف الأخرى في ظلّ القانون. ويعني ذلك منهجياً، في ما يخص السوق الدينية الحرة المتعددة، كما نظمها البند المزدوج القاضي بـ"عدم مأسسة الدين" و"الممارسة الدينة الحرة"، أن الكاثوليكية مجرد طائفة دينية بل هي في الواقع أكبر طائفة في الولايات المتحدة الأمريكية.

3 - على الصعيد الداخلي، تشكلت الكاثوليكية الأمريكية عبر موجات الهجرة المتعاقبة من مختلف الأمم الأوروبية. وقد حافظت أغلب الجماعات الكاثوليكية المهاجرة، التي تنتظم وفقاً لتجمعات أبرشية، على ولاء إثني-كاثوليكي فيما أصبحت أيضاً جماعة إثنية كاثوليكية أمريكية موحدة. ويعني ذلك أن الكنيسة لعبت أبرشياً دور كنيسة قومية متعددة الإثنيات ومنظمة محلياً.

4 - طالما كان على الكاثوليكية في الولايات المتحدة أن تتعايش مع التوتر الديناميكي الناتج عن كونها أمريكية ورومانية في الوقت نفسه. ويعني ذلك كنسياً، في ما يخص بنيتها العقائدية الطقسية والتنظيمية، أن الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية، كانت دوماً عضواً في الكنيسة الكاثوليكية الكونية المتجاوزة لحدود القوميات. ونتيجة لذلك، طالما كان على الكاثوليكيين دائماً أن يبرهنوا على ولائهم المطلق للدين المدني الأمريكي لكي يتم قبولهم في الميثاق الوطني، من دون أن يكون ولاؤهم المطلق نفسه لروما موضع

تساؤل. فلا عجب إذاً في أن تصبح الكنيسة الكاثوليكية أكثر طوائف أمريكا "أمريكيةً" أي وطنية، وأكثر الكنائس الكاثوليكية القومية رومانيةً.

هكذا، لعبت الكاثوليكية في أمريكا أربعة أدوار في الوقت نفسه، "بنيوياً" كمذهب، و"منهجياً" كطائفة، وأبرشياً ككنيسة محلية، وكنسياً كعضو في الكنيسة الكونية[2].

أولاً: الأقلية الكاثوليكية في بلد بروتستانتي

كانت الكاثوليكية دائماً ديانة أقلية في بلد تغلب عليه البروتستانتية. غير أن الوضع النسبي للأقلية الكاثوليكة إزاء الأغلبية البروتستانتية والوضع النسبي للأغلبية البروتستانتية إزاء الثقافة الأمريكية قد شهدا تغييراً جذرياً منذ الاستقلال إلى يومنا هذا[3].

عام 1789، وهو العام الأول من عمر الدستور وعمر الأبرشية الكاثوليكية الأولى في "بالتيمور"، بلغ عدد الكاثوليك تقريباً 35 ألفاً من أصل أربعة ملايين أمريكي. لكن الهجرة الكثيفة التي تواصلت منذ سنة 1830، غيرت جذرياً الحجم النسبي للأقلية الكاثوليكية. وبحلول العام 1850، وصل عدد الكاثوليك إلى 17 مليوناً، مما جعل الكنيسة الكاثوليكية أكبر مذهب ديني في الولايات المتحدة فتجاوز عدد أعضائها بشكل طفيف عدد أعضاء أكبر مذهب بروتستانتي أي الكنيسة المنهجية التي كانت أقلية دينية أصغر حجماً زمن الاستقلال. وبحلول العام 1910، بلغ عدد الكاثوليك 16 مليوناً من أصل 92 مليون أمريكي. وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرة أصبح عدد الكاثوليك 25 مليوناً وهو عدد يساوي عدد الأعضاء المنتمين إلى أكبر ست طوائف بروتستانتية مجتمعة. (المنهجيّون، والمعمدانيون الجنوبيون، والمشيخيون، والأسقفيون، واللوثريون المتحدون، وتلامذة المسيح) (Methodist, Southern Baptist, Presbyterians, Episcopalians, United Lutherans, Disciples of Christ). وبحلول العام 1980، ارتفع عدد الكاثوليك إلى 50 مليوناً من أصل 222 مليون أمريكي[4]. وبحسب دراسات المعهد الأمريكي لـ لـ رأي الـ عـ ام (AIPO: American Institute of Public Opinion)، فـ إن عـ دد الأشخاص الذين صرّحوا بأنهم بروتستانت قد تراجع من 69 بالمئة من البالغين الأمريكيين عام 1974 إلى 57 بالمئة عام 1985، بينما ارتفع عدد الكاثوليك خلال الفترة نفسها من 20 بالمئة إلى 28 بالمئة[5]. إن الأرقام بحد ذاتها لا تصنع كنائس أو مذاهب، بل هي العلاقات السلوكية والبنيوية بين الجماعات الدينية

التي تؤخذ بالحسبان. وإن تسمية بروتستانتي تخفي وراءها في الواقع اختلافات أساسية وأحياناً تعصباً متبادلاً بين مختلف الجماعات البروتستانتية.

غير أن الجماعات البروتستانتية كافة، بغض النظر عن اختلافاتها المذهبية أو الإكليركية، تتفق على موقف حاد مناهض للبابوية. فهي جميعها تنظر إلى الكنيسة الكاثوليكية على أنها "المسيح الدجال" و"عاهرة بابل"(*). والحق أن العدو الخارجي (الكاثوليكية) كان أحياناً الأمر الوحيد الذي يعيد لحمة الوحدة البروتسانتية.

إن "الصحوة العظمى الثانية" وما رافقها من حملة صليبية بروتستانتية لتنصير أمريكا قد أرست دعائم نظام المذاهب الديني الأمريكي. وبحلول أواخر عشرينات القرن التاسع عشر تمَّ الدمج الفريد بين ما سماه بيري ميلر "القومية الرومانسية" و"الإنجيلية الرومانسية"[6]. هكذا فإن الأهلانية(**) البروتستانتية التي وجهت في بادئ الأمر ضد الربوبية(***) الجمهورية سرعان ما انقلبت ضد الكاثوليكية. في سنة 1830 - وهي السنة التي ظهرت فيها أول صحيفة معادية للكاثوليكية في نيويورك - افتتح ليمان بيتشر، أبو "المدرسة الجديدة" لكالفينية نيو إنجلند، سلسلة عظات معادية للكاثوليكية رابطاً ما بين الكاثوليكية والاستبداد بوصفهما عدوين للمبادئ الجمهورية الأمريكية[7]. ومع تسارع وتيرة الهجرة الإيرلندية، إرتدت الأهلانية البروتستانية أشكالاً اجتماعية وسياسية تجسدت في الحزب الأمريكي الجمهوري في أربعينات القرن التاسع عشر وحركة "اللاأدرية"(****) في خمسينات القرن التاسع عشر. وقد حذر القس هوراس بوشنيل وهو أبو اللاهوت الأمريكي الليبرالي، البروتستانت في أمريكا قائلاً: "إن الخطر الأول هو البربرية وبعدها تأتي الكاثوليكية"[8] وربما كان قد أضاف "وكلتاهما إيرلندية". وفي أعقاب "الاثنين الدامي"، أي أحداث الشغب الأهلانية التي وقعت في السادس من آب/أغسطس 1855 في لويزفيل كنتاكي، حذّر أبراهام لينكولن من أنه إذا تسلم

(*) وردت هذه العبارة في كتاب **الرؤيا** للقديس يوحنا. وتمثّل عاهرة بابل أحد وجوه الشرّ التي غالباً ما يجري الربط بينها وبين قدوم المسيح الدجال (المترجم).

(**) Nativism: سياسة تدافع عن مصالح السكان الأوئل ضد المهاجرين الجدد. وقد عرفت الولايات المتحدة هذه الظاهرة في القرن التاسع عشر في الأوساط البروتستانتية التي عُرفَت بعداوتها الشديدة للمهاجرين الجدد لا سيما الكاثوليك منهم (المترجم).

(***) Deism: موقف فلسفي يقرّ أصحابه بوجود الله، ولكنهم ينكرون وجود الديانات السماوية (المترجم).

(****) Know Nothing: حزب سياسي أمريكي كان ناشطاً خلال خمسينيات القرن التاسع عشر. وكان هذا الحزب معادياً للمهاجرين الجدد والكاثوليك (المترجم).

اللاأدريين السلطة، فإن دستور الاستقلال سينصّ على ما يلي: "ولد كل البشر متساوين ما عدا الزنوج، الأجانب والكاثوليك"[9] غير أن اللاأدريين سرعان ما اختفوا مع ذوبان الطاقات الأخلاقية للحملة الصليبية البروتستانتية في الحركة المناهضة للعبودية وفي الحرب الأهلية.

وربما كان أصدق تعبير عن العزلة الطائفية للكاثوليكية الأمريكية أن الكاثوليك، مع استثناءات قليلة، اكتفوا بمتابعة النقاش حول إلغاء العبودية من دون التدخل معتبرين أن هذه القضية هي في الأساس شأن بروتستانتي داخلي، بل هي بالفعل حملة صليبية بروتستانتية تمزق أوصال الأمة. هكذا عجز الكاثوليك الأمريكيون عن رؤية وجه الشبه الذي أشار إليه لينكولن بين وضعهم ووضع الزنوج الأمريكيين المستعبدين. وعند نشوب الحرب الأهلية ساندت الكنيسة الكاثوليكية في الشمال قضيتها الوطنية بإخلاص وكذلك فعلت نظيرتها في الجنوب. وخلافاً لما شهدته معظم المذاهب البروتستانتية الكبرى، لم تؤد الحرب إلى انشقاق الكنيسة الكاثوليكية إلى فرع شمالي وآخر جنوبي.

وبين ثمانينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين برزت مجموعة قضايا مألوفة منها: الهجرة الأجنبية - على نطاق أوسع، إضافة إلى حملة صليبية إحيائية إنجيلية وحركة "الإنجيل الاجتماعي" الداعية مرة أخرى إلى تنصير أمريكا وإنقاذ العالم من الديمقراطية، وحركات إصلاحية تقدمية كحركة الاعتدال وحق النساء في الاقتراع والحركة المطالبة بسنّ قوانين عمالة الأطفال، والأهلانية المعادية للكاثوليكية التي تجسدت في تأسيس "الجمعية الحمائية الأمريكية" عام 1887، وانتشار منظمة كوكلوكس كلان(*) في الجنوب، وحملات أخرى داعية لسنّ قوانين تحدّ من الهجرة. ومن غير المستغرب إذاً أن يجد الكاثوليك أنفسهم أهدافاً لحملة صليبية بروتستانتية جديدة. وبالعكس مال البروتستانتيون التقدّميون إلى اعتبار الكاثوليك العقبة الرئيسة في وجه الإصلاح. أما الإحيائيون كبيلي سانداي فكانوا بلا كلل أو ملل يحذرون أبرشياتهم من خطر "جحافل" الأجانب الذين كانوا يهددون أمريكا المسيحية ويلقون باللائمة على "التصويت الأجنبي" الذي أسقط مشروع قانون منع الهجرة. وقد حذر بيلي سانداي أن "أغلبية أنجلساكسونية" ساحقة هي وحدها قادرة على التغلب على "التأثير الأجنبي"[10].

(*) Ku Klux Klan: منظمة سرية عنصرية تشكلت في جنوب الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية وهي تعمل على تكريس هيمنة البيض عبر اللجوء إلى وسائل عنفية وإرهابية. ويتألف أعضاؤها من البروتستانت البيض ذوي الأصول الأمريكية. وتعرف هذه المنظمة بعدائها لكل الجماعات الأخرى وخاصة الزنوج واليهود والكاثوليك (المترجم).

إن التهديد الذي استشعرته الأهلانية البروتستانتية لم يأت من فراغ. وبحسب جاي ب. دولان فإن عدد سكان المدن الكاثوليك فاق عدد سكان المدن المنتمين إلى الطوائف الأخرى مجتمعة[11]. لكن التوافق الإنجيلي القديم حول الهوية المسيحية لأمريكا كان قد بدأ بالتلاشي. يميناً فقد الأصوليون إيمانهم بإمكانية تنصير أمريكا من دون تدخل إلهي رؤيوي فتبنوا نسخة متطرفة من طائفية سابقة للحكم الألفي. ويساراً، بدأ الليبراليون البروتستانت إسقاط صفة "مسيحية" من عبارة "الرسالة الأمريكية" وتبنوا رؤية لاحقة للحكم الألفي وعلمانية التقدم[12]. وبذلك خسرت البروتستانتية الإنجيلية هيمنتها الثقافية والأعتراف بها مما مهد الطريق لتشكيل ميثاق وطني جديد أو دين مدني جديد يمكن أن يستوعب في نهاية المطاف الكاثوليك واليهود والإنسانويين والعلمانيين. غير أن التحالف الإنجيلي القديم استعاد قبل انهياره لحمته وانتصر في آخر حملة صليبية بروتستانتية ألا وهي منع الهجرة، كما انتصر مرة أخرى لفترة قصيرة خلال حملة آل سميث الرئاسية عام 1928، فمنع دخول الكثلكة إلى البيت الأبيض[13].

طويت عملياً صفحة الأهلانية البروتستانتية المعادية للكاثوليكية مع هذه الانتخابات. ورغم أن صراعات بروتستانتية كاثوليكية قد اندلعت بالتأكيد في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، فإنها لم تعد كما كانت في الماضي صراعات واضحة بين كنيسة ومذهب معين أو بين أكثرية وأقلية. فكانت تلك الصراعات العلامات الأولى لصراعات مذهبية طبيعية[14]. لقد راوحت الأحكام المسبقة البروتستانتية مكانها خاصة في أوساط البروتستانت الأصوليين والطائفيين، وكذلك في أوساط الطبقات العليا البروتستانتية الليبرالية في الشمال الشرقي بوصفها موروثاً فكرياً وطبقياً[15].

لكن ويل هربرغ اعتبر في كتاب لقي حفاوة استحقها لدى نشره في منتصف خمسينات القرن العشرين أن البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية باتت الأشكال الطائفية الثلاثة للهوية الأمريكية[16]. وكان انتخاب كاثوليكي رئيساً للبلاد عام 1960 أفضل تأكيد لهذه النظرية. إلا أن جون كينيدي اضطر قبل السماح له بدخول البيت الأبيض إلى إثبات جدارته أمام جمعية مؤلفة من رجال دين بروتستانتيين في هيوستن.

ثانياً: مذهب كاثوليكي في السوق الدينية الحرة

قد تكون سفينتا الـ"آرك" و"الدوف" اللتان أبحرتا إلى أمريكا عام 1634 رمزاً مناسباً لولاية "ماريلاند" الكاثوليكية كما كانت سفينة "ماي فلاور" رمزاً لـ"نيو

إنجلند" الطهرانية. وبينما كان على الطهرانيين المنضوين تحت لواء الميثاق الوطني أن يكونوا "مدينة على جبل"(*) أعطى الملاّك الإقطاعي سيسيل كالفرت تعليمات إلى حاكمه ومفوضيه بأن "كل عبادات الديانة الكاثوليكية يجب أن تتم بأقل الأشكال علنية" وأن على الكاثوليك أن "يمتنعوا عن الكلام خلال أي مناسبة خطابية تخص الأمور الدينية"[17]. فلا عجب إذاً أن الكاثوليك الذين كان عليهم مواجهة عوائق كبيرة في معظم المستعمرات قد رحبوا بحماسة بالتسوية الدستورية الجديدة التي نص عليها التعديل الأول. وفي رسالة إلى روما عام 1793، كتب كهنة كاثوليك: "في هذه الولايات المتحدة، شهد نظامنا الديني ثورة قد تكون أكثر روعة من ثورتنا السياسية"[18]. لقد جرت العادة على أن يتم التمييز بين المرحلتين "الجمهورية" و"المهاجرة" اللتين عرفتهما الكاثوليكية الأمريكية. وتنسب لكل من المرحلتين أنماط مختلفة كلياً من الكاثوليكية[19]. إن التوصيف الذي قدمه دايفيد أوبراين للكاثوليك الأمريكيين الجمهوريين مشابه للتوصيف البارع الذي قدمه برنارد غروتهويزن لصورة "البرجوازيين" الفرنسيين العصاميين في القرن الثامن عشر. ويمثل هذان النموذجان صورة الرجال العلمانيين الكاثوليكيين الناجحين الجامعين ما بين إخلاصهم للكنيسة وانتمائهم الكامل إلى العالم الدنيوي والذين تعلموا كيف يفصلون بشكل قاطع - في تقليدهم الليبرالي - بين أدوارهم السياسية الاقتصادية والدينية. فكانوا يحثون الكنيسة على التمسك بالدين فيما يخوضون غمار الحياة الاقتصادية والسياسية من دون أن يكون هذا الإيمان الديني مرجعهم المباشر. بل كان هذا الإيمان مرجعاً غير مباشر وفي أحيان نادرة...[20].

ولقد قدم مطران تشارلستون جون إنجلند، في خطابه الموجه إلى الكونغرس في الثامن من كانون الثاني/ديسمبر عام 1826 رداً على المنتقدين البروتستانت، الشرعنة الكلاسيكية للفكر الجمهوري الليبرالي:

"إن جوابنا على ذلك في غاية البساطة والوضوح، وهو أننا لسنا ملزمين بطاعته ولا نعترف بمثل هذه السلطة. لن نسمح للبابا أو لأي أسقف من كنيستنا من خارج هذا الاتحاد بأي تدخل مهما كان بسيطاً في أي تصويت مهما قل شأنه، أو في أي قلم اقتراع مهما كان ثانوياً، إذ لا يحق له التدخل. إن عليكم من وجهة النظر التي تبنيتها، أن تلحظوا التمييز البسيط بين السلطة الروحية وحق التدخل في تنظيم الحكم البشري أو المسائل

(*) City on a Hill: وردت هذه العبارة في: **الكتاب المقدس**، "إنجيل متى،" الأصحاح 5، الآية 14، على لسان المسيح الذي يخاطب تلامذته قائلاً: "أنتم نور العالم. لا تخفى مدينة على جبل" (المترجم).

المدنية. إنكم في دستوركم قد ميزتم وفصلتم بحكمة بين المسألتين"[21].

وقد ختم طارحاً رؤيته للحيّز الذي يريد أن تشغله الكاثوليكية في الجمهورية الأمريكية وفي النظام الديني الطائفي المتعدد:

"إننا نرغب في أن نرى الكاثوليك كياناً دينياً مساوياً لجميع الجماعات الدينية الأخرى. إننا نعتبر أن من يدعوهم إلى الانعزال عن إخوتهم في السياسة والوطن ليس صديقاً لأمريكا ولا صديقاً للكاثوليك... نكرر شعارنا: فليكن الكاثوليك في الدين جسماً له كيان محدد، فليكن الكاثوليك كمواطنين وسياسيين مساوين لإخوتهم في الوطن"[22].

لكن رؤية جون إنجلند لم تتحقق قبل الستينيات من القرن العشرين على الأقل. إن الرؤية المنافسة الداعية إلى تنصير أمريكا والتي ثابرت البروتستانتية الإنجيلية على طرحها، والنظام المذهبي البروتستانتي المترتب عليها لم يسمحا بقبول الكاثوليكية مجرد طائفة أمريكية أخرى. علاوة على ذلك، فإن الهجرة الكثيفة للكاثوليك الإيرلنديين الفقراء بينت بوضوح اختلافهم الطبقي والإثني عن مواطنيهم وطرحت أمام الإدارة الأمريكية تحديات جديدة تماماً، فبرز في أربعينيات القرن التاسع عشر نمط كنسي كاثوليكي جديد هو الكنيسة المهاجرة إلى جانب قيادة أسقفية من نوع جديد.

لقد رأى معظم المعلقين في جون هيوز أوف نيويورك أقوى ممثلي الكنيسة المهاجرة الجديدة وأكثرهم فصاحة. وثمة حادثتان قد تكونان مثالاً للنمط المهاجر. ففي أعقاب "أحداث شغب فيلادفيا" في أيار/مايو وتموز/يوليو من العام 1844 ولدى الإعلان عن خطط لتجمع أهليّ في نيويورك، طلب المطران جون هيوز لقاء العمدة روبرت موريس لتحذيره من أنه، "في حال إحراق كنيسة كاثوليكية واحدة، ستتحول المدينة إلى موسكو جديدة"[23].

وقد أصبح أسقف نيويورك الكاثوليكي لاحقاً - مع أساقفة المدن الأخرى التي يشكل المهاجرون الكاثوليك فيها أغلبية الطبقة العاملة - قوة يحسب لها حساب من قبل السياسيين والمسؤولين المنتخبين. لقد كان جون هيوز أول من أوجد ما سماه أندرو غريلي "الصورة الذاتية للأسقف كأب وحامٍ لرعية تعجز عن حماية نفسها ويتربص بها الأعداء من كل جانب"[24].

استند النموذج الكاثوليكي الجمهوري إلى نموذج الأفراد الكاثوليك المستقلين الذين لم يدخلوا المجال السياسي بوصفهم كاثوليكيين بل بوصفهم مواطنين لا يختلفون البتة عن سائر المواطنين من أجل المشاركة في نشر الخير

العام. أما النموذج الكاثوليكي المهاجر فكان على العكس يستند إلى فرضية التنظيم الجماعي وتعبئة الكاثوليك كجماعة متمايزة عن الجماعات الأخرى دينياً وطبقياً وإثنياً؛ وذلك من أجل تعزيز المصالح الخاصة لجماعتهم.

وأصبحت الكنيسة التي "يترأسها" المطران وسيلة حماية وتنظيم ذاتي وتعبئة للمهاجرين الكاثوليك. وما إن بدأ الكاثوليك الإيرلنديون بالسيطرة على الماكينات السياسية للمدن حتى تعززت سلطة الأسقف بشكل تلقائي. ورغم أن المطران هيوز قد أخفق فعلياً في محاولاته تشكيل حزب كاثوليكي تحت سيطرته فإنه علّم المهاجرين أن كتلة كاثوليكية مناضلة موحّدة سياسياً ومرتبطة عادةً بالحزب الديمقراطي هي أفضل وسيلة للدفاع عن مصالحهم.

وبعد أن أخفقت جهود هيوز الرامية إلى إلغاء نسخة الملك جايمس البروتستانتية من التوراة في المدارس الرسمية، قاد هذا الأخير عام 1841 حملة لتمويل المدارس الكاثوليكية من قبل الدولة، ما أثار رد فعل أهلياً بروتستانتياً. وحين رفض الحزبان الأساسيان، الويغز (Whigs) والديمقراطيون، دعم جهوده، دفع المطران هيوز بمرشحين تابعين له. وقد خسر المرشحون الكاثوليكيون لكنهم حصلوا على أصوات كفيلة بإقناع حكومة ولاية نيويورك بتولي إدارة مدارس المدينة الرسمية البروتستانتية في أغلبيتها. فإذا كان المطران هيوز قد عجز عن الحصول على مساعدات للتعليم الكاثوليكي من الدولة فإنه استطاع إلغاء التعليم البروتستانتي في المدارس الرسمية. وبالإضافة إلى ذلك، بدا في تلك اللحظة أن نظام مدارس أبرشية كاثوليكية بات مسوّغاً أكثر من أي وقت مضى، وأصبح هيوز داعيته الأهم، وبات شعاره الشهير: "نبني المدرسة أولاً وبعدها الكنيسة".

أصبحت المهمة الرئيسة للكنيسة المهاجرة هي الحفاظ على إيمان المهاجرين وحمايتهم من أمريكا البروتستانتية ومساعدتهم في الوقت نفسه على تبوُّؤ مكانهم الصحيح في المجتمع الأمريكي كجماعة "مستقلة لكن مساوية للجماعات الأخرى". إن الخلافات المتكررة حول المدارس الرعوية والرسمية باتت أكثر الدلائل وضوحاً على امتلاك كل من البروتستانت والكاثوليك نظرةً مختلفة إلى أمريكا، وإلى الدور الذي يفترض أن يلعبه الدين في الحياة العامة.

ومع إنشاء نظام المدارس الرعوية، كانت الكنيسة الكاثوليكية تعلن أنها تملك برنامج أمركة خاصاً بها. وقد أدت قناعة الكاثوليك بأن نظام المدارس الرعوية كان عاملاً مساعداً على تحويل أمريكا إلى دولة بروتستانتية ومن ثم علمنتها، إلى إنشاء نظام تعليمي كاثوليكي لا يضاهيه أي نظام آخر في العالم الكاثوليكي. لقد لعبت

الكنيسة وجميع مؤسساتها دوراً أساسياً في استيعاب أمركة المهاجرين الكاثوليك. لكن هذه العملية كانت تجري بشروط كاثوليكية. وبين أكثر الجماعات القومية تنوعاً، برز جسم ديني كاثوليكي موحد متمايز بوضوح عن جميع الأجسام الدينية الأخرى وعن الثقافة الأمريكية المهيمنة. وفي نهاية القرن التاسع عشر، قاوم "الأمريكويون" كالأساقفة غيبونز، وآيرلند، وكين وسبالدنغ التيار الانفصالي. غير أن المحافظين استطاعوا التغلب عليهم بمساعدة الفاتيكان. ذلك أن إدانة البابا للهرطقة الأمريكوية (1899)، التي تبعتها إدانة الهرطقة الحداثوية (1965)، كان لها تأثير سلبي على الكاثوليكية الليبرالية الصاعدة وعلى جميع محاولات دمج الكاثوليكية الأمريكية في الثقافة الأمريكية[25]، فكانت هذه القضايا مشابهة لتلك التي أدت إلى الانشقاق بين البروتستانتية الأصولية والبروتستانتية الحداثوية. لكن في حالة الكاثوليكية الأمريكية، أسهم تدخل الفاتيكان في تعزيز الوحدة ضمن رئاسة دينية منقسمة على ذاتها بينما فرض هذا التدخل موقفاً محافظاً على الكنيسة كلها.

شكل النصف الأول من القرن العشرين العصر الذهبي لـ"العزلة الفخورة المجيدة" التي عاشتها الكاثوليكية الأمريكية بعيداً عن العالم المعاصر والتي كانت انسحاباً إلى غيتو ثقافي منفصل، شبيه بانسحاب الأصولية من الثقافة الأمريكية العلمانية الآخذة بالبروز. لقد جرى بناء الثقافة المضادة والمجتمع المضاد الكاثوليكيين حول أبرشيات الأحياء الإثنية التي تتميز بـ"الكاثوليكية التعبدية"، ونظام المدارس الكاثوليكية (من المرحلة الابتدائية حتى الجامعة) ورؤيةٍ كاثوليكية للعالم تستند إلى توماثية(*) تجديدية ونظرة أسطورية للعصور الوسطى الكاثوليكية، ووسائل إعلام كاثوليكية مستقلة والعديد من الجمعيات التطوعية الكاثوليكية وبينها الدينية والمهنية والترفيهية[26]. وقد دام الملاذ الثقافي الآمن حتى منتصف خمسينات القرن العشرين، حين شعر بعض المثقفين الكاثوليك بالنفور من "الرضى بالضحالة" الذي عاش فيه الغيتو الفكري الكاثوليكي[27]. لكن الثقافة الفرعية الكاثوليكية التي بنيت بعناية كانت تتعرض للتقويض من قبل قوى بنيوية أكبر سلطة. ذلك أن الحرب العالمية الثانية والقانون المتعلق بالمنح الدراسية المقدمة للمحاربين القدامى(**) والطفرة الاقتصادية العامة دفعت الكاثوليكية

(*) نسبة إلى القديس والفيلسوف توما الأكويني (المترجم).

(**) GI Bill: قانون أمريكي أقرّ عام 1944 ونصّ على تقديم منح دراسية للمحاربين القدامى تمكنهم من متابعة دراستهم الجامعية (المترجم).

الأمريكية في رحلة هجرة جديدة وحركية جغرافية تربوية ومهنية بعيداً عن الأحياء الإثنية المدينية التي تسكنها الطبقة العاملة، باتجاه ضواح يسكنها جميع أمريكيي الطبقة الوسطى الأعلى دخلاً والأرقى تعليماً.

أخيراً، وبعد منعطف طويل مفاجئ تحققت رؤية جون إنجلند الليبرالية، فبدأ الكاثوليك الأمريكيون الانضمام إلى التيار الأساسي الأمريكي - وكانوا بالفعل قد بدأوا - أكثر من أي جماعة أخرى إعطاء أمريكا الوسطى هويتها ودخول الحياة العامة لا بوصفهم كاثوليكيين يدافعون عن مصالح جماعتهم الخاصة بل بوصفهم "مواطنين وسياسيين" يزدادون يوماً بعد يوم شبهاً بسائر الأمريكيين. وسواء قصد جون كينيدي أم لم يقصد، فإن خطابه الشهير أمام رجال الدين البروتستانت في هيوستن كاد أن يكون نسخة عن خطاب جون إنجلند أمام الكونغرس[28]. لقد طرح كينيدي الموقف الليبرالي الكلاسيكي الذي يفصل تماماً بين المجالين الديني الخاص والعلماني العام. فالآراء الدينية شأن فردي خاص لا علاقة له بالمجال العام أو ممارسة الأدوار العلمانية العامة. لذلك فإن على الكنائس أن تلتزم حدود الدين ولا تتدخل في المسائل العامة. وفي الواقع أن السابقة التاريخية والتيارات والضغوط في هذا الاتجاه كانت من القوة بحيث أنه لولا تدخل المجمع الفاتيكاني والتطورات التي شهدها العالم الكاثوليكي لكان هذا الموقف الليبرالي اليوم هو موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي. وعوضاً عن ذلك، شهدنا في أواخر سبعينات وثمانينات القرن الماضي نمطاً جديداً من "الكاثوليكية العامة" متمايزاً بوضوح عن النمط "الجمهوري الليبرالي" والنمط "المهاجر" وغير مسبوق في تاريخ الكاثوليكية الأمريكية.

ثانياً: الكنيسة المهاجرة: من كنيسة متعددة الجنسيات إلى كنيسة أمريكية قومية

إن الصفة الأساسية التي تمتاز بها الكنيسة أبرشياً هي أنها جسم ديني منظم يدعي لنفسه عضوية قسرية وكونية. أما المذهب فهو، على العكس من ذلك، تنظيم ديني يستند إلى عضوية طوعية وانتقائية. إن الصفة القسرية هي تاريخياً وجه خاص من وجوه الكنيسة المسيحية ما بعد القسطنطينية التي ارتبطت بثنائية بنيوية خاصة تجمع السلطتين الروحية والزمنية، و التي لم تعد بحكم الواقع موجودة في العالم الكاثوليكي اليوم؛ اذ تخلت عنها الكنيسة الكاثوليكية لدى صدور "إعلان الحرية الدينية" عن المجمع الفاتيكاني الثاني. أما الاختلاف الأساسي الباقي فهو

إذاً أن الكنيسة تتطلع إلى أن يكون جميع البشر أعضاءً فيها فترحب بالتالي بالقديسين كما ترحب بالخطأة، بينما يتطلع المذهب إلى أن يكون تجمعاً حصرياً للقديسين. ويترجم ذلك سوسيولوجياً بأن الأعضاء الأفراد، وفي الظروف الطبيعية، يولدون داخل الكنيسة، وبتعبير أدق، ينضمون إلى الكنيسة أعضاء في جماعة طبيعية يولدون فيها، أي العائلة، والجماعة الإثنية، وما إلى ذلك. أما أعضاء المذهب، فهم على العكس يعتنقون المذهب كأفراد بعد عملية انتقائية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة، كنيسة على الدوام نظراً لأن أعضائها يتألفون بأغلبيتهم من أفراد جرى دمجهم في الكنيسة بوصفهم أعضاء في جماعات قومية - إثنية أوسع. وقبل أن تؤدي هذه الكنيسة وظيفة كنيسة كاثوليكية أمريكية قومية، كانت كنيسة المهاجرين الأمريكيين ذوي الأصول الإثنية المتباينة. ويرتبط بالطبيعة المهاجرة للكنيسة الكاثوليكية - نعني كونها نتيجة استيطان أجزاء مختلفة في بيئة جديدة كان يجب أن يخرج منها كيان جديد - بروز أربع سلاسل من المشاكل والصراعات كانت دائماً بحاجة إلى حلول.

أ - الصراع بين كنيسة متعددة الجنسيات وكنيسة أمريكية.

ب - الصراع بين المبدأ الكنسي التقليدي القاضي بالعضوية الإجبارية والمبدأ الطائفي الطوعي السائد في البيئة الدينية الأمريكية.

ج - الصراع بين البنى التقليدية، الأسقفية، والإكليريكية والمتسلطة المتحكمة بالكنيسة والمبادئ الديمقراطية العلمانية القائمة على المشاركة والتي تطبع شكل الحكم في أمريكا.

د - الصراع بين السيادة الأسقفية والحاجة إلى بنية كنيسة قومية مركزية.

1 - الواحد المتعدد(*)

منذ البداية كانت المشكلة الأساسية للكنيسة الكاثوليكية في أمريكا هي كيفية توحيد الأجزاء الكاثوليكية المبعثرة وجمع شتاتها[29]. ومن أجل المحافظة على نموها كمؤسسة وأداء واجباتها تجاه الرعية، طالما كان على الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا أن تلبي حاجات رعيتها اللغوية والثقافية والروحية الأكثر تنوعاً. وبهدف ضمان وحدتها المؤسساتية كان على إدارة الكنيسة أن تتأكد من أن أكثر الجماعات الكاثوليكية تنوعاً ستنضوي تحت لواء كنيسة كاثوليكية واحدة. لكن التجاذب بين المتطلبات الرعوية وتلك المؤسساتية لم يكن يجد حلاً بسهولة، ذلك أن

(*) وردت هذه العبارة باللاتينية Epluribus Unum (المترجم).

الصراعات نفسها التي برزت في البداية بين الطبقة الأرستقراطية المثقفة الفرنسية و"الأوباش الإيرلنديين" كانت تعود للظهور مع كل جماعة مهاجرة جديدة. وقد عبر جاي دولان عن هذه الحالة بإيجاز: "أراد براونسون أن يصبح الإيرلنديون أمريكيين؛ تملقت إيرلندا الألمان، واشتغل موندلين على البولنديين"[30]. ويشير إحصاء عام 1916 إلى أن ست جماعات قومية - الإيرلنديون، الألمان، الإيطاليون، البولنديون، الكنديون الفرنسيون - شكلت 75 بالمئة من أصل 16 مليون كاثوليكي. أما الباقون فكانوا من شعوب أوروبا الشرقية وأكبر جماعاتهم السلوفاكيون، التشيكيون أو البوهيميون، الليتوانيون والأوكرانيون الروثنيون - وبالإجمال، انتظم الكاثوليك الأمريكيون وفقاً لتجمعات أبرشية قومية ناطقة في ثمانٍ وعشرين لغة مختلفة[31].

لا يصح في سياق التجربة الأمريكية اعتبار أن الهجرة والتنوع القومي واللغوي أمور تستحق الملاحظة بحد ذاتها، فما تجدر ملاحظته هو أنه، وبخلاف جميع الكيانات الدينية الكبرى في أمريكا مسيحية كانت أم يهودية والتي وقعت أسيرة دينامية المذهبية الأمريكية وانقسمت وفقاً لتجمعات قومية، لغوية، عقائدية، مناطقية، طبقية وعرقية، استطاعت الكنيسة الكاثوليكية أن تبقي الأكثرية الساحقة من المهاجرين الكاثوليك والمتحدرين منهم ضمن كنيسة كاثوليكية أمريكية واحدة[32]. وقد يكون هذا أكثر البراهين إقناعاً على أن الكنيسة الأمريكية تعمل ككنيسة منظمة محلياً للكاثوليك الإثنيين، وأنها في الوقت نفسه تتفوق على جميع الكنائس القومية.

ومع قوانين منع الهجرة في عشرينات القرن التاسع عشر، بدأت الكنيسة الكاثوليكية تفقد طابعها المهاجر المتعدد الجنسيات، ما أفسح المجال لعملية أمركة سريعة واستيعاب لإثنيات كاثوليكية متنوعة داخل جماعة كاثوليكية واحدة متمايزة من البروتستانت واليهود. ونظراً لأن أغلب الأمريكيين الكاثوليك سكان مدن، تأثر هؤلاء بشكل خاص بعملية انتشار الضواحي فتركوا الأحياء الإثنية والأبرشيات القومية بأعداد كبيرة للانتقال إلى ضواح يسكنها جميع الأمريكيين وأبرشيات يسكنها جميع الكاثوليك. وقد كان لهذه النقلة الديموغرافية باتجاه الغرب والجنوب نتائج مشابهة. وبحلول الستينيات كان قد تم استيعاب جميع الكاثوليك الأمريكيين تقريباً[33].

2 - جماعة دينية مقابل جماعة عبادية

كان على الكاثوليكية أثناء هجرتها إلى أمريكا أن تنافس نظام المذاهب

البروتستانتي وتتبنى، في الوقت عينه، جزئياً على الأقل، بعض مبادئه لتحقق النجاح[34]. إن حالة الاقتلاع من الجذور التي رافقت الهجرة عنت أنه لم يعد ممكناً اعتبار "الإيمان" أمراً بديهياً، فكان من الضروري الحفاظ على هذا الإيمان أو إعادة إحيائه بشكل فاعل وطوعي. وفي هذا المجال، اتخذت الكاثوليكية الأمريكية كذلك، دستورياً وظاهرياً، شكلاً طائفياً هو "الكنيسة الحرة". غير أن حالة الاقتلاع من الجذور أدّت إلى حاجة ملحة لوجود الجماعة، بينما أسهمت العدائية الأهلانية البروتستانتية في تعزيز القوة الإثنية والتضامن الكاثوليكي. وبالنسبة إلى المهاجر، كان دور الأبرشية القومية هو أن تعيد خلق - بل أن تخلق، للمرة الأولى غالباً - عالم الوطن المفقود. وكانت الرسالة الأبرشية الشكل الذي اتخذته الإحيائية الإنجيلية في أمريكا القرن التاسع عشر[35].

تميزت الكاثوليكية العادية، وحتى صدمة المجمع الفاتيكاني الثاني عملياً، باستمرار الكاثوليكية التعبدية. لكن خلال القرن العشرين، أصبحت العبادة الكاثوليكية أقل جماعية وأكثر خاصوية، وخلق الانهيار الاقتصادي و"الاتفاق الجديد"(*) في ثلاثينات القرن العشرين، ظروفاً مؤاتية للعصر الذهبي لـ"الكاثوليكية الاجتماعية"[36]. لكن الإحياء الذي شهدته حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أعاد ديناً أكثر خاصوية وعبادية وشرعوية. ومع ذلك، تواجدت بعض حركات أقلية دلت جميعها على نمط كاثوليكي جديد، غير متمحور حول الأبرشية، علماني التوجه، ومتميز بعدة أنواع من الالتزام الفردي والروحانية الداخلية - الدنيوية، والتوجه الجماعي والفلسفة العامة[37].

ولكن للمرء أن يلاحظ أيضاً تحولاً في الجماعة الكاثوليكية باتجاه مستويات تزداد عمومية: من جماعة القرية إلى الحي الإثني، ومن الأبرشية القومية إلى الجماعة الكاثوليكية الأمريكية، وبعد المجمع الفاتيكاني الثاني إلى الجماعة العالمية. وتكمن المفارقة الساخرة في أن الولاء الكامل لأمريكا الذي كان يوماً العلامة الفارقة للكاثوليكية الليبرالية ضد التخصيصية في مواجهة الأبرشية الإثنية القومية، أصبح فيما بعد من خصائص الكاثوليكية المحافظة[38]. وفي اللحظة نفسها التي أصبحت فيها الكاثوليكية أخيراً أمريكية، وأصبح الكاثوليك الأمريكيون أتباعاً مخلصين للدين المدني الأمريكي، طرحت التحولات في عالم الكاثوليكية آفاقاً أكثر اتساعاً وكونية شكّلت تحدياً لتخصيصية الدين المدني الأمريكي القومية.

(*) New Deal: البرامج والسياسات التي انتهجها الرئيس الأمريكي روزفلت في الثلاثينيات لتشجيع النهوض الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي (المترجم).

3 - شعب الله أم كنيسة الأسقف؟

كان على أي بنية مؤسساتية قابلة للحياة في الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا أن تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة عوامل حاسمة: الظرف الأمريكي، والعلاقات الملائمة بين اللاعبين الثلاثة الرئيسيين - الرئاسة الدينية والإكليروس والعلمانيين - والعلاقات مع روما. وكان الظرف الأمريكي يتشكل عبر تجربتين حاسمتين: الاستقلال والتحول إلى الجمهورية، وهما تجربتان امتدت آثارهما إلى المجال الديني[39]. فكان المطلوب إيجاد حلول لأربع مسائل هي: الحاجة إلى أسقف يكون عادة رأس الكنيسة، والحاجة إلى تعريف الأشخاص الذين يحق لهم تسمية الكهنة، والحاجة إلى تعريف من يحق لهم التصرف بأملاك الكنيسة. وكان جون كارول الأسقف الكاثوليكي الأول الوحيد الذي انتخبه الإكليروس الأمريكي. ومنذ ذلك الوقت، احتفظت روما لنفسها بالحق في اختيار الرئاسات الدينية الأمريكية [40].

باتت الحاجة إلى وضع قواعد واضحة تنظم العلاقات المؤسساتية بين الرئاسة الدينية والإكليروس والعلمانيين بارزة للعيان في صراعات "الأمنائية"[*] في كنيسة القديس بيتر في مدينة نيويورك بين العامين 1785 و1795[41]. إن المصالح المتباينة للتراتبية والإكليروس والعلمانيين والشرائح الاجتماعية المتنوعة ضمن العلمانيين، أدت إلى سلسلة صراعات وضعت القس في مواجهة القس، الإكليروس في مواجهة العلمانيين، الأمناء في مواجهة الناس العاديين، والجميع في مواجهة الأسقف. وبلغت الأزمة ذروتها حين قام أحد الكهنة، وهو الأب ندجينت، بمساندة "الهامشيين والإيرلنديين" بفرض سيطرته على الكنيسة بعيداً عن الأمناء الأكثر ثراءً. وأنكر سلطة كارول الأسقفية معتبراً أنه فاقد الصلاحية في نيويورك لأنه حصل على سلطته من جهة أجنبية هي روما. حينها رأى الأسقف كارول، الذي عارض في السابق اللجوء إلى المحاكم المدنية لفصل كاهن آخر، ضرورة محاكمة هذا التمرد الإكليريكي المعلن ضد السلطة الكنسية "حتى لو استلزم الأمر اللجوء إلى السلطة المدنية"[42].

دانت محكمة نيويورك الكاهن، معترفة بحكم الواقع بحق الكنيسة الكاثوليكية

(*) Trusteeism. ويستخدم هذا التعبير للدلالة على صراع حول السلطة الكنسية نشب في النصف الأول من القرن التاسع عشر بين الأساقفة و"الأمناء"، وهم الكاثوليك العلمانيون الذين شغلوا مناصب إدارية في الكنيسة. وقد احتاجت الكنيسة إليهم نظراً لنمو الأبرشيات الكاثوليكية. غير أن الأساقفة اتهموا هؤلاء الأمناء بمحاولة الاستيلاء على السلطة الدينية. وقد دان البابا بيوس السابع عام 1922 الأمناء الذين يعملون من دون الرجوع إلى أساقفتهم (المترجم).

في الولايات المتحدة بوضع نظام كنسي داخلي خاص بها. وفي حال فشل هذا النظام، يمكن للكنيسة اللجوء إلى المحاكم العلمانية لفصل الكهنة المتمردين. وقد اعتبر الأساقفة الكاثوليك لاحقاً، في معرض دفاعهم عن النظام الأمريكي المستند إلى مبدأ "عدم مأسسة الدين" و"الممارسة الدينية الحرة" ضد المنتقدين الأوروبيين، أن هذا النظام أعطى الكنيسة نوعاً من الحرية الكنسية لم تعهدها من قبل حين كانت تحت الحماية والرعاية المزعومين للأمراء المسيحيين. وفي النهاية أُخرج الإكليروس والعلمانيون معاً من نظام إدارة الكنيسة الأمريكية. إن الأساقفة الذين واجهوا تمرداً من قبل من هم أدنى منهم مرتبةً، أظهروا استعدادهم لقبول حكم الباب الملكي مقابل دعم البابا لحكمهم الملكي في أبرشياتهم[43]. هكذا أصبحت الكنيسة الأمريكية الكاثوليكية فريدة من نوعها في العالم الكاثوليكي أجمع، أي كنيسة أسقفية.

4 - السيادة الأسقفية مقابل الكنيسة السينودية القومية

إن التجاذبات والصراعات بين الكنيسة الملكية وتلك السينودية قديمة قِدم الكنيسة نفسها. وقد عاد الصراع للبروز، وكأنه بدأ للتو، مع تغيّر الظروف الاجتماعية- التاريخية. وطالما شهدت الكنيسة، بوصفها نظاماً امبراطورياً بيروقراطياً، تجاذباً بين قوى طاردة وأخرى جاذبة. ويعتبر هذا الصراع صفة ملازمة لنظامٍ من هذا النوع.

كان على الكنيسة الأمريكية، وفقاً لخطة جون كارول، أن تكون جسماً مجتمعياً للإكليروس خاضعاً للسلطة الروحية لأسقف عادي. لكن المهمة الصعبة المتمثلة في صياغة البنى المؤسساتية الأولى وهي بناء بالمعنى الحرفي للكلمة (كان الأساقفة الأمريكيون أولاً أساقفة الجرن والقرميد) والحاجة الملحة إلى إعادة تأسيس نوع من الانضباط التراتبي الأسقفي قد أحبطتا هذه الخطة. وقد ترك كارول بعد موته مجموعة من المطارنة العاديين في أغلبيتهم وكانوا منهمكين في الشؤون الضيقة لأبرشياتهم. وقد أسس هؤلاء التقليد المتين لكنيسة تقوم على سيادة أسقفية بعيدة كل البعد عن أي رؤية، أو سلطة أو بنية قومية تتميز بالجماعية أو المركزية أو الاتحادية[44].

ومما لا شك فيه أن التركيز المحلي الضيق الذي تميزت به رؤية الأساقفة كان أيضاً مشروطاً بطبيعة النظام السياسي الأمريكي نفسه في القرن التاسع عشر. وبما أن السياسة كانت تتمحور حول مستوى الولاية المحلي - خاصة بالنسبة الى قضايا التربية والتشريعات الأخلاقية وما شابهها التي لفتت انتباه معظم الأساقفة -

فلا عجب إذاً في أن الأساقفة، حتى الذين كانوا يميلون منهم إلى النشاط السياسي، اتجهوا إلى تركيز جهودهم على مستوى الولاية المحلي، وقد كان لهم على هذا المستوى أيضاً تأثير سياسي[45]. وعلى هذا الصعيد، يمكن وصف الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية بأنها كنيسة حقوق أبرشية في نظام سياسي حقوقي فدرالي. لكن حتى بعد أن أجبرت سيرورة المركزة البيروقراطية لحكومة واشنطن وإضفاء الصفة القومية عليها الهرميةَ الكاثوليكية على أن تقيم هناك وكالاتها الإدارية الموازية الواضعة للسياسات الضاغطة، استمر معظم الأساقفة بمقاومة غيورة لأي تعدٍ على سيادتهم الأسقفية المحلية. وفي الواقع، وكما يعتبر دولان، فإن ذروة تصور الأسقف كحاكم مطلق جاءت في أواخر القرن التاسع عشر بعد "الذروة الرمزية" للاستبدادية البابوية التي تجسدت في إعلان عصمة البابا عام 1870. وفي أعقاب تشريع مجلس بالتيمور عام 1884، "أصبح كل أسقف بابا في أبرشيته الخاصة"[46].

إن العملية البطيئة التي أعادت توجيه انتباه الكنيسة الكاثوليكية من السياسة المحلية إلى السياسة القومية، بدأت في العقود الأولى من القرن العشرين. فكانت نقطة التحول تأسيس مجلس الحرب الكاثوليكي القومي عام 1917 إسهاماً في الجهد القومي المبذول في الحرب. ويشير إنشاء هذا المجلس على أكثر من صعيد إلى بداية "الكاثوليكية الاجتماعية"[47]. وللمرة الأولى صدر عن الكنيسة نوع من الالتزام المؤسساتي بالعمل الاجتماعي والسياسي. وعام 1919 أطلق المجلس برنامج "إعادة البناء الاجتماعي" وهو نص مهم جرى لاحقاً دمج توصياته المتعلقة بالسياسات في تشريعات "الاتفاق الجديد". لكن برنامج الأساقفة هذا كما سمي، كان في الواقع نصاً كتبه الأب جون أ. ريان وقد قام الأساقفة بتعديله بما يلائم برنامجهم[48].

عام 1918 جرى تعزيز التوجه الوطني و"الكاثوليكية الاجتماعية الجديدة" عبر تحويل مجلس الحرب إلى مجلس الخدمة الاجتماعية الكاثوليكي القومي (NCWC) الذي، إضافة إلى إنشاء بنية إدارية دائمة، دعا جميع الأساقفة إلى اجتماعات سنوية. غير أن معظم الأساقفة لم يلقوا بالاً لهذه البنية الجديدة. وكاد بعض الأساقفة المحافظين أن ينجحوا في دعوة روما للقضاء على هذه الفكرة. واستطاعوا على الأقل تغيير الاسم من "مجلس" إلى "مؤتمر" ليظهروا بوضوح أن هذه البنية لم تكن جسماً مجمعياً قد يتعدى على السيادة الأسقفية للأساقفة الأفراد، بل هي مجرد جسم تشاوري لا يتمتع بأي سلطة إلزامية ويمكن بالتالي تجاهله بكل بساطة. وثمّة حادثتان تبيّنان بوضوح الفرق بين "الكاثوليكية

الاجتماعية" في مرحلة الحرب الداخلية والشكل الجديد لـ"الكاثوليكية العامة" التي برزت في ثمانينات القرن العشرين. كانت الكاثوليكية الاجتماعية قد برزت باعتبارها مبادرة صادرة عن أقلية من الأساقفة الناشطين، وبالدرجة الأولى، عن رجال دين كانوا ينظرون بجدية إلى عقائد الكنيسة الاجتماعية، وقد قدم العديد منهم من الغرب الوسيط التقدمي، ووجدوا في تلك العقائد مصدر "الانجيل الاجتماعي". غير أن معظم الأساقفة سمحوا بهذه النشاطات على مضض. بالإضافة إلى ذلك كان معظم "الكاثوليك المتدينين منذ نعومة أظفارهم"، تماماً كالمرشح الرئاسي آل سميث، سيجيبون إذا طرح عليهم السؤال بأنهم "لم يسمعوا أبداً بالرسائل البابوية"[49]. وإذا كان صحيحاً أن الأب جون أ. ريان، "محترم الاتفاق الجديد اليميني" معروفاً وصاحب تأثير في أروقة واشنطن ولدى أعضاء الاتحاد الأمريكي للدفاع عن الحريات (American Civil Liberties Union (ACLU)) فإنه كان بالتأكيد أقل شهرة وشعبية لدى عامة الكاثوليك من خصمه الرئيسي الناشط الاجتماعي الكاثوليكي، كاهن الإذاعة الشعبوي النقابي المؤيد للفاشية، الأب شارلز كوفلين[50].

رابعاً: أن تكون كاثوليكياً وأمريكياً

في اللحظة نفسها التي أصبحت فيها الكاثوليكية أمريكية أعاد تجديد الفاتيكان فتح النقاش حول المسألة الاستفزازية التي تطرح مشكلة العلاقة بين الهويتين الأمريكية والكاثوليكية. وفي الواقع، أجبرت الكاثوليكية الأمريكية لأول مرة الآن على مواجهة الحداثة. لم تعد المسألة أن يكون المرء في الوقت نفسه كاثوليكياً تقليدياً وأمريكياً حداثياً، وبالتالي، أن يتم النفي البراغماتي لوجود تناقض بين الأمرين. لقد أصبحت المسألة الآن هي كيفية تحديث وتجديد الكاثوليكية القديمة نفسها.

إن حقيقة أن الكاثوليكية استطاعت أن تتأقلم بشكل لافت مع الشروط الأمريكية من دون أن تواجه الحداثة أبداً لهو أمر لافت حقاً. ويقدم توكفيل تفسيراً معقولاً لهذا الأمر:

"قسّم الكهنة الكاثوليك في أمريكا العالم الفكري قسمين: في القسم الأول، وضعوا عقائد الدين المنزل التي سلموا بها من دون جدال؛ ووضعوا في القسم الثاني الحقائق السياسية التي اعتقدوا أن الألوهية قد تركتها مفتوحة للمساءلة الحرة. هكذا يكون الكاثوليك في الولايات المتحدة في الوقت نفسه أكثر المؤمنين طاعةً وأكثر المواطنين استقلالاً"[51].

لقد تعلم الكاثوليك كيف يفصلون بشكل كامل بين المجالين الديني والعلماني. وكانت الكاثوليكية مقتصرةً على المجال الديني بينما كانت الأمريكية مقتصرةً على المجال العلماني. فكان الكاثوليك الأمريكيون كاثوليكيين رومانيين في الكنيسة وأمريكيين إثنيين في العالم. إلى ذلك، بدا هذا الفرز منسجماً تماماً مع "الجدار الفاصل" المزعوم الذي نص عليه التعديل الأول. ولم يكتف هذا التعديل في الواقع بحماية السياسة من التدخل الكاثوليكي، بل حمى الكاثوليكية أيضاً من التدخل الخارجي للمساءلة العامة الحرة. وبمواجهة الاتهامات القائلة باستحالة الجمع بين الفكر الروماني والفكر الجمهوري كان الكاثوليك الأمريكيون يصرّون، في معرض الدفاع عن أنفسهم، على أنهم رومانيون في المسائل الروحية، وجمهوريون وبالتالي أمريكيون في المسائل المدنية. غير أن البروتستانت الإنجيليين الذين لم يفصلوا أبداً بين المجالين باعتبار أن هدفهم كان تنصير الجمهورية، لم يقتنعوا بهذه الحجة، فلم تكن في نظرهم سوى حيلة مبتكرة. وقد أدرك البروتستانت الإنجيليون غريزياً أن ثمة أمراً في "الرومانية" لا يتفق في نهاية الأمر مع المبادئ الجمهورية "الحديثة". ولأنهم لم يكونوا "حديثين" تماماً، لم يكونوا قادرين على وضع هذه القضية في إطار العلاقات بين الحداثة وحرية المساءلة الدينية والدوغما الدينية، فاستمروا في ترديد الحجج القديمة الواهية حول خطر التدخل الروماني "الأجنبي" في المؤسسات الجمهورية والتعارض بين الكاثوليكية والديمقراطية[52]. وفي ظل هذه المعطيات كان الكاثوليك دوغمائيين في ما يخصّ التقليد السلطوي للكنيسة. لكن استعداد البروتستانت الإنجيليين للسماح للتفكير الديني الحر بالتدخل ومساءلة النصوص الدينية لم يكن أبداً أكبر من استعداد الكاثوليكية للسماح للتفكير الديني بمساءلة سلطة التقليد. ولقد استطاع الأسقف جون هيوز أن يكشف بوضوح نفاق البروتستانتيين. فبوصفه انفصالياً كاثوليكياً حازماً، أي جمهورياً في المسائل المدنية ودوغمائياً مطلقاً في الأمور الروحية، لم يكن بوسعه قبول الدين المدني الأمريكي، فكان رافضاً للادعاءات البروتستانتية حول أمريكا مسيحية ولمحاولة تعليم البروتسانتية في المدارس العادية من خلال حجة أمريكا اللاطائفية. فإذا كان لأمريكا أن تصبح مسيحية، فلا مبرر إذاً لتبنيها النسخة البروتستانتية للمسيحية بدلاً من النسخة الكاثوليكية[53]. لكن "الأمريكويين" كالكاردينال غيبونز والمطران آيرلند وجدوا لاحقاً انسجاماً كاملاً بين الكاثوليكية والدين المدني الأمريكي فكانت مهمتهم، بحسب المطران آيرلند، هي "تعليم الكاثوليك المتلكئين حب أمريكا، وتعليم غير الكاثوليك المتعاطفين

الثقة بالكنيسة"[54]. وفي خطاب ألقاه في مجلس بالتيمور العام الثالث عام 1884، قال آيرلند محاولاً إقناع الأساقفة المتلكئين المحافظين:

"لا يوجد صراع بين الكنيسة الكاثوليكية وأمريكا. إنني لا أستطيع أن أتلفظ بحرف واحد يمكن أن يكذب الكنيسة أو الجمهورية ولو من بعيد، وإنني عندما أؤكد، كما أفعل الآن علنياً ورسمياً، أن مبادئ الكنيسة تنسجم بشكل كامل مع مصالح الجمهورية، أعرف في أعماق روحي أنني أنطق بالحقيقة"[55].

لكن الأساقفة المحافظين لم يقتنعوا بهذا الكلام. كان بوسع الأسقفين كوريغان أسقف نيويورك وماك كويد أسقف روتشستر، المطلعين على العقيدة الكاثوليكية الرسمية حول الكنيسة والدولة وحول الحرية الدينية، أن يقبلا بتأقلم الكنيسة مع الظروف الأمريكية. وكان ذلك معروفاً في الاصطلاح الكاثوليكي بـ"الأطروحة المضادة". لكن "الأطروحة"، أي الوضع المثالي، لا يمكن إلاّ أن تكون وجود كنيسة معترف بها في دولة متعددة المذاهب[56]. فلا تستطيع الكنيسة بوصفها واضعة للحقيقة الإلهية أن تقبل فكرة أن الخطأ والصواب واردان بالدرجة نفسها[57]. وخلال الجدال "الأمريكوي"، لم تجر أبداً مناقشة هذه المسائل علناً بهذه اللغة. لكنها كانت القضية الأساسية وكان كل ما عداها ثانوياً.

اعتبر "المتأمركون" أن الحقائق الأمريكية بديهيات لا تحتاج إلى إثبات. لكن فشلهم الكبير، وهو بالفعل الفشل التاريخي للكاثوليكية الأمريكية، كان عجزهم عن تقديم حجج فكرية منطقية داعمة لتلك الحقائق، حجج يمكن ترجمتها إلى اللغة اللاهوتية الكاثوليكية ويمكنها بالتالي أن تتحدّى مباشرة التعاليم التقليدية للكنيسة حول هذه القضية. لقد كانوا قادرين على التعبير بشغف عن إيمانهم بالنظام الأمريكي. كما دافعوا عن الطرح الأمريكي على أساس براغماتي نفعي مبينين كم استفادت الكنيسة الكاثوليكية من النظام الأمريكي وكيف تمتعت الكنيسة في أمريكا بحرية أكبر ونجاح أكبر مما عرفته في البلاد التي تدعي الكاثوليكية[58]. غير أنهم عجزوا عن تقديم مسوغات منطقية لاهوتية للديمقراطية، والحرية الدينية، وعدم مأسسة الدين. ولدى إدانة الهرطقة الأمريكوية، لزم هؤلاء الصمت. وبما أنهم كانوا يتوقعون أن تسوء الأمور أكثر بكثير، شعروا أنهم قد أعفوا من مسؤولياتهم وكانوا يرددون أنهم لم يتبنوا أبداً الآراء التي دانها البابا في رسالته "الفضيلة، الطبيعة، النعمة والأمريكوية"(*) عام 1899، وبالتالي لم تكن الأمريكوية بالنسبة

(*) وردت في النص باللاتينية Testem Benevolentiae (المترجم).

إليهم هرطقة. لكنهم لم يجرؤوا أبداً على الدفاع عن الحقائق التي كانوا يتمسكون بها بشدة. ولقد كان لهذه الإدانة آثار طويلة المدى على الكاثوليكية الأمريكية. ومرت خمسون عاماً قبل أن يقدم أحد اللاهوتيين الأمريكيين وهو جون كورتني موراي أخيراً حججاً لاهوتية داعمة للحقائق الأمريكية متحدياً بالتالي "الأطروحة" الكاثوليكية[59]. وفي المجمع الفاتيكاني الثاني وقف الأساقفة الأمريكيون صفاً واحداً لا للدفاع عن ممارسة الحرية الدينية فحسب بل عن مبدأ الحرية الدينية نفسه[60].

جاء إعلان الكرامة الإنسانية[*] فيما كانت التجاذبات بين الهويتين الأمريكية والكاثوليكية قد اختفت تماماً. وقد جعلت الحملة المعادية للشيوعية التي شهدتها حقبة الحرب الباردة ذلك ممكناً. كانت تلك حملة يمكن أن ينضم إليها جميع الناس المحبين للحرية، المناضلين من أجل الحرية الجمهورية والمناضلين من أجل حرية الكنيسة. هكذا أصبحت روما والجمهورية حليفتين أخيراً[61]. وكان الكاثوليك الليبراليون أمثال جون ف. كينيدي والكاثوليك المحافظون أمثال الكاردينال سبيلمان، مقتنعين بدافع من أسباب مختلفة باستحالة وجود صراع بين الكنيسة الكاثوليكية والجمهورية الأمريكية. أما السبب في هذه القناعة فهو بالنسبة إلى كينيدي وجود الجدار الفاصل بين الايمان الخاص والعالم العلماني الحديث، وبالنسبة إلى سبيلمان ذوبان الكاثوليكية والوطنية الأمريكية تماماً في الدين المدني الأمريكي[62].

ويمكننا أن نميز اتجاهين فكريين في الكاثوليكية الأمريكية في بداية المجلس الفاتيكاني. فمع بلوغ التجديد الروماني الشواطئ الأمريكية، بات واضحاً أن نمطي الكاثوليكية يواجهان تحدياً من قبل فهم جديد للعلاقة بين الدين والعالم. ووُضِعَ اندماج الجدار الفاصل الليبرالي والدين المدني موضع مساءلة. لم يعد بوسع الإيمان الخاص أن يدع الأمور العامة العلمانية وشأنها. كما لم يعد بوسع الحقائق الروحية تجاهل "علامات الأزمنة" والتحصن ضد حرية المساءلة. غير أن البعد الأخروي حذر أيضاً من مماهاة أي نظام اجتماعي بمملكة الله. فبرز صراع جديد، كان هذه المرة طوعياً ومقصوداً، بين الكاثوليكية والأمريكوية. لكن بذلك لم يعد الإيمان الكاثوليكي قادراً على تجنب التعرض للتمحيص العام، والنقاش العام والاعتراض العام.

(*) وردت في النص باللاتينية Dignitatis Humanae (المترجم).

خامساً: الكاثوليكية العامة الأمريكية بعد تجديد الفاتيكان

إن ثلاثة أحداث على وجه الخصوص تعطي مثلاً لنمط جديد من الكاثوليكية العامة: رسالة العام 1983 الرعوية وعنوانها: "تحديات السلام: وعد الله وجوابنا"، رسالة عام 1986 الرعوية: "العدالة الاقتصادية للجميع: التعليم الاجتماعي الكاثوليكي والاقتصاد الأمريكي"، والتدخلات العامة التي قام بها الأساقفة الأمريكيون في سياسة "الاجهاض". وبعد قرار المحكمة العليا حول قضية "رو ضد وايد" (*) عام 1973 ومشاركتهم في السياسة الانتخابية منذ انتخابات العام 1976 الرئاسية[63]. ويمكن أن نصف هذه الأحداث الثلاثة بأنها أنماط مختلفة من الأفعال الخطابية العامة. أي إدلاء الأساقفة الأمريكيين برأيهم في الإجهاض، والحرب النووية، والاقتصاد. ومن المفيد لدى مناقشة هذه الأحداث الثلاثة التمييز بين عوامل ثلاثة: (أ) الخلفية التاريخية للأفعال الخطابية؛ (ب) طبيعة الأفعال الخطابية ومزاياها كأحداث عامة؛ (ج) ردات الفعل والنتائج العامة المقصودة وغير المقصودة[64].

1- خلفية التدخل العام للأساقفة

ثمة افتراض شائع هو أن المجمع الفاتيكاني الثاني أدى إلى تحول جذري في الكاثوليكية الأمريكية[65]. وقد يكون أفضل وصف لهذا التحول هو أنه "إصلاح جذري من فوق آت من الخارج". ويمكن إيجاد براهين تؤكد هذه المقولة في عملين يحاولان تقديم تفسيرات بديلة لبروز الكاثوليكية "العامة" الأمريكية.

في كتاب **الأساقفة الكاثوليك في السياسة الأمريكية** يعتبر تيموثي بايرنز أن دور الأساقفة في العملية السياسية الأمريكية المعاصرة لا يمكن أن يفسر بشكل وافٍ إلا بوصفه ردة فعل على تغييرين أساسيين في النظام السياسي الأمريكي: "توسع سلطة الحكومة الفدرالية ومبادرتها" على حساب سلطة الولاية المحلية، و"نقلة في التحالفات الحزبية داخل نظام الأحزاب القومية" قادت إلى منافسة أكثر تقلباً وهوائية بين الأحزاب وإلى "اكتشاف الدين كأداة للتعبئة السياسية

(*) عبارة تستخدم للدلالة على قرار المحكمة العليا في الولايات المتحدة في 22 كانون الثاني/يناير 1973 السماح لجين رو العازبة بالإجهاض القانوني، مسقطة بذلك أحد قوانين ولاية تكساس التي تجرّم الإجهاض. ويعتبر هذا القرار الذي أثار حفيظة العديد من الجماعات، الدينية بشكل خاص، أول قرار يشرعن الإجهاض. وكانت معظم الولايات الأميركية آنذاك تجرّم الإجهاض إلا في حالات محدودة (المترجم).

ولبناء التكتلات"[66]. وما لا شك فيه أن هذين التغييرين قد حددا السياق التاريخي الذي جرت فيه نشاطات الأساقفة الأمريكيين العامة. إن قرار المحكمة العليا الذي حمى حق النساء في الإجهاض لعب بشكل خاص دور حافز لمشاركة الكنيسة الكاثوليكية الفاعلة وفي السياسة القومية المعادية للإجهاض. وكان التأييد الكاثوليكي لحركة الحق في الحياة، على الأرجح، العامل الأوحد الأكثر أهمية في تنبيه اليمين الجديد إلى التعبئة المحتملة للجماعات الدينية المحافظة في مشروعها الرامي إلى إعادة تحالف حزبي كبير. كما أجبر صعود اليمين المسيحي الجديد ودوره في "ثورة" ريغان القطاعات الأكثر ليبرالية في الكنيسة الكاثوليكية على إعادة التفكير في استراتيجية السياسة وتجنب مماهاتها بالحركات الأحادية القضية ودمج معارضتها للإجهاض في استراتيجية سياسية واسعة مؤيدة للحياة، أي استراتيجية "القميص غير المخيط"(*) التي نادى بها الكاردينال جوزيف برناردين، والتي تضمنت معارضة السياسات النووية ودعم "العدالة الاقتصادية للجميع". في هذا المجال، زاد السياق السياسي الأمريكي الذي كان على الأساقفة أن يضعوا تدخّلاتهم العامة في إطاره، من إلحاح الحاجة إلى كتابة الرسائل الرعوية. ولكن كما يوضح بايرنز نفسه، إن الاندفاع الأصلي وراء تدخلات الأساقفة الأمريكيين العامة، مثل روحها وأسلوبها، هي أمور يمكن ردها مباشرة إلى توجيهات روما ونصوصها أي إلى وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، والرسائل البابوية والسينودسات العادية. فما كان باستطاعة الشكل الخاص الذي ارتدته محاولات تطبيق العقائد الجديدة إلا أن يتحدد ويتلون وفقاً للسياق السياسي الأمريكي المعطى.

وإذا كان من المؤكد أن الاندفاع وراء الخط الجديد للكاثوليكية العامة قد جاء من الخارج، فالأكثر بديهية هو أن هذه الكاثوليكية الجديدة كان يجب فهمها بأنها "إصلاح من فوق". ومن الطبيعي أن القطاعات الليبرالية في الكاثوليكية الأمريكية التي توقعت بأكثر من طريقة العديد من الإصلاحات الفاتيكانية، رحبت بهذه الإصلاحات وحاولت دفعها بأسرع شكل ممكن وإلى أبعد حدود ممكنة. لكن من المستبعد اعتبار ما يسميه جوزيف فاراكالي **الاعتراف بالكاثوليكية الليبرالية في أمريكا** نتيجةً لصعود "الطبقة العالمة الكاثوليكية الجديدة"[67]. فمن

(*) وردت هذه العبارة في: **الكتاب المقدس**، "إنجيل يوحنا،" الأصحاح 19، الأية 23: "وأما الجنود فبعدما صلبوا يسوع، أخذوا ثيابه وجعلوها أربع حصص لكلّ جندي حصّة، وأخذوا القميص أيضاً، وكان غير مخيط، منسوجاً كله من أعلاه إلى أسفله". وقد استخدم الكاردينال برناردين هذه العبارة للدلالة على أخلاقيات منسجمة مؤيدة للحياة (المترجم).

غير المنطقي تفسير التحول في الكاثوليكية الأمريكية بصعود طبقة جديدة إلا إذا أردنا اعتبار أن الأساقفة أنفسهم هم طليعة هذه الطبقة. وفي هذه الحالة فإن منظومة الطبقة الجديدة تكاد لا تفسر شيئاً البتة، وقد تكون نظرية التحول الإيديولوجي للطبقة الحاكمة القديمة أكثر ملاءمة[68]. مع ذلك، ثمة ملاحظتان مصيبتان تترتبان على استعمال فاركالي لنظرية "الطبقة الجديدة". ما لا شك فيه أن تجديد الفاتيكان واستقباله في الولايات المتحدة حدث في خضم إعادة صياغة جذرية للمجتمع الأمريكي. إن العاصفة التي هبت، بحسب ترايسي إيليس، على الكاثوليك الأمريكيين حوالى عام 1966 جاءت لتتوج صدمات مرتبطة بانتقال الطبقة العاملة الإثنية المدينية إلى "المجتمع الأمريكي الجديد"[69].

وبما أن الكاثوليك كانوا أكثر الجماعات الأمريكية انتماءً إلى الطبقة العاملة، وأكثر شباباً ومعاداة للشيوعية، كان من الطبيعي أن يتأثروا بعمق الثورة التربوية والمهنية التي ترافقت مع بروز المجتمع ما بعد الصناعي، والثورة الشبابية وثقافة الستينات المضادة والحركة المناهضة لحرب فيتنام. ومن المؤكد أن شريحة فكرية جديدة ناشطة برزت داخل الكاثوليكية الأمريكية في الستينات، وكان أعضاؤها من الأساقفة والكهنة والراهبات والعلمانيين على حد سواء. وقد أصبح هؤلاء حاملي لواء الكاثوليكية الجديدة. لكن النسخة المحافظة الجديدة من الأطروحة الكاثوليكية التي تعتبر هذه السيرورة صعوداً لطبقة معرفية جديدة استولت على سلطة الطبقة البورجوازية القديمة، هي ببساطة لا تصلح للسياق الكاثوليكي[70].

وما لا شك فيه ان اللاهوتيين والمثقفين الكاثوليك الآخرين لعبوا دوراً أساسياً في الإصلاح الكاثوليكي. إذ يكفي أن يتذكر المرء دور المستشارين الخبراء(*) في المجمع الفاتيكاني الثاني أو دور مجموعة صغيرة من لاهوتيي أمريكا اللاتينية في مؤتمر "ميدلين". وبالطريقة نفسها شدّد فاراكالي على الدور الذي لعبه المثقفون الكاثوليك الليبراليون والثيوقراطيون(**) الذين استلموا زمام المؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك، مؤتمر الولايات المتحدة الكاثوليكي (NCCB/USSC) وخاصة مجلسه الاستشاري. وتهدف دراسة فاراكالي إلى إثبات أن برنامج المئوية الثانية الذي امتد عشرسنوات (1973-1983) وعنوانه "دعوة

(*) وردت هذه الكلمة في النص باللاتينية Periti وهي جمع مفرده Peritus. وقد استخدمت للدلالة على الخبراء الذين رافقوا أساقفة العالم إلى المجمع الفاتيكاني الثاني. ولم يكن هؤلاء بالضرورة من الكاثوليك ولا من رجال الدين (المترجم).

(**) Theocrats: مؤيدو الثيوقراطية أي الحكم الإلهي (المترجم).

إلى الفعل: الحرية والعدالة للجميع" قد ولد في رحم المجلس الاستشاري للمؤتمر المذكور أعلاه[71]. لكن على فاراكالي الاعتراف بأن البرنامج المئوي الثاني المفصّل الذي يحتوي ثلاث مراحل كان رداً مباشراً للأساقفة الأمريكيين على رسالة بولس السادس " دعوة إلى الفعل" (1971) وعلى سينودس الأساقفة "العدالة في العالم" (1971) الذي نصّ على أن "العمل باسم العدالة والمشاركة في تحويل العالم يبدوان لنا بوضوح تام بعداً مكوناً للتبشير بالإنجيل، أو بعبارة أخرى، لرسالة الكنيسة الهادفة إلى افتداء الجنس البشري وتحريره من أي وضع قاهر"[72].

كان من حق الكاثوليك المحافظين اعتبار أن هذه التصريحات، وتصريحات أخرى مشابهة من قبل البابوات وأساقفة الكنيسة، تشكل انحرافاً خطيراً عن التقليد الكاثوليكي وعلمنة تحوّل الإنجيل المتسامي الأخروي إلى إنجيل اجتماعي كاثوليكي حالٍ. ومن الممكن ايجاد أسس تجريبية قوية لهذا الاعتقاد. لكن نظراً لمصدر هذه التصريحات العامة، يصعب على المحافظين تقديم البراهين التجريبية على أن نشاط الكاثوليك الليبراليين إنما هو تأويل خاطئ للمجمع الفاتيكاني الثاني وانحراف عن التعاليم الرسمية. ونظراً لاحترامهم عصمة هذه التعاليم، لم يكن بوسع المحافظين أن يجادلوا علناً بأن التعاليم الرسمية الحديثة كانت تحتوي على مغالطات.

إن الأطروحة المحافظة - المركزية في التجديد الكاثوليكي الذي سعى إليه الكاردينال راتزينغر بضراوة - التي تقول بأن توسع دور اللاهوتيين والمثقفين الكاثوليك الآخرين، أدى إلى الاستيلاء اللاشرعي على سلطة الأساقفة الكنسية يجب أن تعتبر جزءًا من محاولة تشكيكية من قبل الفاتيكان لاستعادة سيطرة عقائدية مركزية عبر إعادة تأويل "المعنى" الحقيقي للمجمع الفاتيكاني الثاني[73].

إن الصراعات الأيديولوجية الحاصلة في الكنيسة اليوم ليست في الأصل صراعات بين رئاسة دينية محافظة وعلمانية ليبرالية، ولا حتى صراعات بين أساقفة ولاهوتيين منشقين، بل هي صراعات داخل الرئاسة وداخل الشريحة العلمانية حول سلطة الكنيسة الصحيحة[74].

إن الاحترام الدوغمائي نفسه للتقليد الذي يقيد أي إصلاح ليبرالي ويعوق إمكانية أن يقرر أي بابا إصلاحي صبيحة ذات يوم أن تعاليم سلفه خاطئة أو غير صالحة، يقيد بالقدر نفسه البابوات المحافظين وأعضاء الإدارة البابوية الرومانية في مشاريعهم التجديدية[75]. وعلى هذا الصعيد، فإن التعاليم الرسمية التي أعلنها المجمع الفاتيكاني الثاني وأي تصريحات بابوية أو سينودية أعقبته لا يمكن أن

تستبعد بعد اليوم من التقليد الكاثوليكي، كما لم يعد ممكناً أن تنقض بسهولة الإصلاحات التي نص عليها تجديد الفاتيكان. وفي أحسن الأحوال، قد تحاول رئاسة دينية محافظة أن تحتكر تأويل معنى هذه التعاليم وأن تسيطر على عملية الإصلاح من فوق لـ"تجميد" التجديد في مرحلة زمنية معينة، وتحبط روح الإصلاح واندفاعه. لكن في ظل الظروف الحالية، فإن من المرجح أن المحاولات التي لا تصل إلى حد التخلي عن المزاعم الكونية للكنيسة والانسحاب إلى موقف مذهبي أصولي، ستبوء بالفشل. إن المشروع الفاتيكاني الحالي الذي يسعى مرة أخرى إلى مركزة السيطرة على التعليم العقائدي عبر استبدال الأساقفة الليبراليين بآخرين محافظين هو في أحسن الأحوال عملية مفتوحة على الاحتمالات لا يمكن لأي بابا، مهما طال عهده ومهما بلغ من سلطة، ان يتحكم بنتيجتها.

2 - الخطابات الأسقفية كأحداث عامة

على المرء أن يميز بين الرسائل الرعوية حول الحرب والسلام والاقتصاد من جهة، وتصريحات الأساقفة حول الإجهاض من جهة أخرى، بوصفها أنماطاً مختلفة تماماً من الخطابات العامة، آخذاً بعين الاعتبار شخصية كتّاب الخطابات وأساليب الخطاب ومزاعم الشرعية لهذه الخطابات والغاية المعلمنة للخطاب.

أ - الرسائل الرعوية

كانت الرسائل الرعوية تحدي السلام والعدالة الاقتصادية للجميع نصوصاً وافق عليها ديمقراطياً المؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك بأغلبية الثلثين، مما عكس التوافق الذي بلغه هذا الجسم الجماعي بعد عملية طويلة من المشاورة العامة الجماعية والتي ترافقت مع مشاركة جماعية واسعة[76]. وقد يقول المرء بالفعل، إذا ما أخذ في الحسبان نطاق المشاورات العامة وعمقها وطبيعتها المنهجية، إن الصفة الأبرز والأكثر أهمية لهذه الرسائل من وجهة نظر عامة هي السيرورة التي كتبت من خلالها. ويمكن أن تعتبر هذه الرسائل اقتراباً من مأسسةٍ لأخلاقيات الخطاب على المستوى العام للمجتمع المدني[77]. وهي بالتأكيد تمثل من منظور كاثوليكي ابتعاداً جذرياً عن الأنماط التقليدية للتعليم العقائدي والأخلاقي. إن المثال الأبرز على ذلك هو ردة الفعل العدائية الصادرة من الكاردينال راتزينغر: "من الخطأ الظن أن تعاليم الأساقفة هي مجرد أساس للنقاش. إن تعليم رجال الدين يعني أنهم يقودون شعب الله ولا يجوز بالتالي أن يجري التعتيم على تعليمهم واختزاله إلى عنصر واحد بين عناصر أخرى مختلفة

في نقاش حرّ"[78]. ومن الطبيعي أن المشاورات الأسقفية لم تقارب "ظرفاً خطابياً مثالياً". ففي النهاية كان المتكلمون مقامات روحية ادعت لنفسها سلطة تعليم تقليد أخلاقي يدّعي شرعية كونية. غير أن الأساقفة اعترفوا منذ البداية بوجود مستويات مختلفة من المعيارية ومزاعم الشرعية في تصريحاتهم. توجد قيمة أساسية واحدة لا جدال فيها، هي الكرامة الإنسانية المقدسة التي كانوا يفترضون أنها الأساس الموحى به بل البديهي أيضاً لنظامهم الأخلاقي. وعلى هذه القيمة الكونية، تترتب بعض القواعد العامة والمبادئ الأخلاقية التي تدّعي أيضا شرعية كونية. لكن حين يتعلق الأمر بتطبيق هذه القواعد العامة على ظروف بعينها أو ترجمة المبدأ إلى سياسة عامة، يعترف الأساقفة بأن ذلك يتطلب حصافة عملية حذرة، وأن مقاربة اليقين الأخلاقي هي أمر لا يمكن بلوغه إلا بدرجات متفاوتة. وفي مثل هذه الحالات على الضمير الفردي أن يتخذ في نهاية المطاف القرار الأخلاقي الأخير.

إضافة إلى ذلك، كانت النصوص نفسها تتوجه إلى نوعين من الجمهور: المؤمنين الكاثوليك والجمهور العريض، بحيث ينسب لكل واحد منهما نوعان مختلفان من التعاليم الرسمية. بالنسبة إلى الكاثوليك، قدمت هذه النصوص كنصوص عقائدية أخلاقية رسمية، من واجب المؤمنين الأخلاقي - آخذين في الحسبان المستويات المختلفة من المعيارية المذكورة أعلاه - أن يقبلوها كإرشادات ملزمة لدى اتخاذهم قراراتهم الأخلاقية الشخصية. حتى هنا، يترك الأساقفة مجالاً لانشقاق محق. أما بالنسبة للجمهور العريض، فقد قدمت الرسائل الرعوية كوسائل للتفكير والتشاور العامين اللذين كان دورهما المساعدة على إرساء قواعد جماعية تهدف إلى تقويم أخلاقية السياسات العامة والممارسات البنيوية الاقتصادية.

مثلت رسالة العام 1983 الرعوية تحدي السلام ابتعاداً جذرياً عن الماضي بمعنيين اثنين: قبل حرب فيتنام لم يحاول الأساقفة الأمريكيون أبداً أن يطبقوا بشكل منهجي تقليد "الحرب العادلة" الأخلاقي على الظروف الأمريكية، بالإضافة إلى ذلك كانت الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية قد قدمت على الدوام دعماً غير مشروط لسياسة الدولة الأمريكية الخارجية وأهدافها الحربية منذ الثورة حتى حرب فيتنام[79]؛ أسهمت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية في تعزيز الوطنية الكاثوليكية الأمريكية[80]. وخلال الحرب الأهلية الإسبانية، برز افتراق وجيز عن السياسة الخارجية الأمريكية عندما أيدت الزعامات الروحية وأغلبية الكاثوليك الأمريكيين انتفاضة فرانكو القومية. غير أن الحرب العالمية الثانية والحملة المعادية للشيوعية في حقبة الحرب الباردة أتاحتا للكاثوليك إعادة تشكيل

تحالفاتهم بشكل محكم ضمن المعسكر الوطني الأمريكي، حتى أن بعض قطاعات اليمين الكاثوليكي عينت نفسها حارسة تفتيشية للأمريكوية[81].

وحين أطلق الرئيس كينيدي التدخل الأمريكي في حرب فيتنام، كان بوسعه الاعتماد على دعم الكاثوليك الكامل غير المشروط، وذلك رغم وجود عدد ضئيل لكن مهم من الكاثوليك المؤيدين للسلام والذين تمثلوا في حركة العامل الكاثوليكي[82]. وفي أيام الحرب الأولى كان الكاثوليك عموماً أكثر ميلاً للصقور من باقي فئات الشعب. غير أن استطلاعات الرأي العام تبيّن ابتداءً من العام 1966 أن الكاثوليك أصبحوا بشكل منسجم ومتزايد أكثر ميلاً للحمائم من البروتستانت وسائر فئات الشعب، في وقت كانت فيه الرئاسة الدينية الكاثوليكية لا تزال تؤيد الحرب[83]. وفي العام 1971 فقط، لدى صدور القرار بشأن جنوب شرق آسيا وبعد أن دان زعماء دينيون آخرون وأغلبية الأمريكيين الحرب، توصل الأساقفة أخيراً إلى نتيجة مفادها أن حرب فيتنام لم تعد تنسجم مع معيار "الحرب العادلة" المتمثل في "التناسبية".

كانت رسالة العام 1983 الرعوية أول تقويم منهجي للحرب النووية وللسياسات العسكرية النووية من منظور التقليد الأخلاقي الكاثوليكي[84]. وكان المنتقدون يتهمون الأساقفة الكاثوليك بالتركيز بشكل منتظم وأحادي الجانب على محاربة الإجهاض فيما يهملون التهديد الذي يشكله سباق التسلح النووي على الحياة البشرية. وأصبح الأساقفة أيضاً مدركين أن دعمهم الأحادي الجانب للحركة المؤيدة للحياة (المناهضة للإجهاض) قد جرى استغلاله سياسياً من قبل اليمين الجديد وإدارة ريغان، فيما كانت سياسة هذه الإدارة النووية تثير مخاوف احتمال حدوث حرب نووية. في مسودة الرسالة الرعوية، اتبع الأساقفة الطريقة الاستقرائية مميزين بين "علامات الأزمنة" والظرف التاريخي الجديد الذي خلقته إمكانية تدمير البشرية لذاتها عبر الحرب النووية، ثم مارسوا المبادئ الأخلاقية الكاثوليكية كالوصية الأساسية الداعية إلى الحفاظ على الحياة البشرية ومعيار "الحرب العادلة"، فتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن أي حرب نووية لا يسعها أن تنسجم مع المعايير المذكورة كعدالة القضية وإمكانية النجاح المعقولة والتناسبية في استخدام وسائل غير عادلة لبلوغ غايات عادلة، والتمييز في استخدام العنف[85]. وبالتالي، فإن أي حرب نووية لا يمكن تسويغها أخلاقياً.

وتوقف الأساقفة عند هذا الحد فلم يصلوا إلى حدّ اعتبار امتلاك الأسلحة النووية نفسه أمراً لا أخلاقياً كما تركت بحسب تعبير بريان ههير "شعرة من الالتباس" باعتبار أن ردع الحرب النووية قد يكون مسوغاً ما دام واضعو

السياسات كانوا يتابعون الحد من التسلح بشكل جدي وحازم. غير أن الرد باستخدام السلاح النووي ضد المدنيين كان بحد ذاته فعلاً لا أخلاقياً تجدر إدانته. وقد دعت الرسالة الرعوية إلى الحد بشكل صارم من التسلح ووقف (بدلاً من تجميد) إنتاج أسلحة نووية جديدة واختبارها ونشرها بالإضافة إلى رفض "الاستخدام الأول"[86].

لم يستق الأساقفة مناهضتهم للحرب النووية من الوصية القاطعة "لا تقتل". فإزاء المذهب السلمي المبدئي، كان موقف الكنيسة الكاثوليكية يتلخص في أن قتل البشر أمر يمكن تسويغه "في ظل ظروف معينة"، وقد يكون الدفاع عن النفس أكثر هذه الظروف بديهية. وقد جرى تطوير نظرية "الحرب العادلة" لا لتسويغ الحرب أخلاقياً بل للحد قدر الإمكان من الظروف التي يكون القتل فيها مسموحاً به من وجهة نظر أخلاقية. وبغض النظر عن تقويم المرء للتقليد الكاثوليكي في التطبيق الفعلي لمعاييره، سواء أكان هذا التطبيق حرفياً أم متساهلاً، فمن البديهي في هذا المجال أن يسمح التقليد الأخلاقي الكاثوليكي ببعض المرونة في تطبيق قواعده الكونية على ظروف أو حاجات خاصة، وتحديداً من أجل الانفتاح على الظروف المتغيرة. وتشدد الرسالة الرعوية بشكل غير اعتيادي على الدور النهائي للضمير الفردي في اتخاذ القرار الأخير، وتسمح في الوقت نفسه بالحق في الانشقاق حين يتطلب تطبيق المبدأ الأخلاقي على السياسات والظروف الطارئة بصيرة متعقلة[87].

وبصفتها شكلاً من أشكال الخطاب الأخلاقي العام، كان لرسالة العام 1986 الرعوية **العدالة الاجتماعية للجميع** صفات مشابهة. ويأتي الاختلاف الرئيسي بين الرسالتين من ثلاثة عوامل: من حقيقة وجود تقليد أكثر استمرارية وتطوراً منهجياً للتعليم الاجتماعي الكاثوليكي الحديث منذ رسالة ليو الثالث عشر "حول رأس المال والعمل"(*) (1891)، إلى رسالة يوحنا الثاني "حول العمل الإنساني"(**) (1981) التي اعتمد عليها الأساقفة الأمريكيون في كتابة الرسالة. وحقيقة أن الأساقفة الأمريكيين قد أدلوا بتصريحات عديدة حول الاقتصاد الأمريكي منذ برنامج إعادة البناء الاجتماعي عام 1919 في سياق نقاش عام جار أكثر تحزّباً حول سياسات اقتصادية بديلة، وبالتالي بات من الأسهل على المنتقدين محاولة رفض الرسالة الرعوية كاستمرار للتأييد الكاثوليكي القديم

(*) ورد في النص باللاتينية Rerum Novarum (المترجم).

(**) ورد في النص باللاتينية Laborem Exorcess (المترجم).

لسياسات "الاتفاق الجديد"[88]، وأخيراً حقيقة أن الاقتصاديات الحديثة والسياسات الاقتصادية هي بنى أكثر تعقيداً وأقل خضوعاً للتقويم الأخلاقي، وبدرجة أقل، للتنظيم الأخلاقي من الحرب والسياسات النووية.

إن العدالة الاقتصادية للجميع هي أكثر تطبيقات الفكر الاجتماعي الكاثوليكي تفصيلاً ومنهجية واكتمالاً على اقتصاد ملموس وخاص. ولدى الأساقفة الحق في وصف رسالتهم بأنها "عمل بحث دقيق ومشاورة واسعة وبصيرة تعبدية"[89]. وثمة وجهان للرسالة الرعوية جديران بالملاحظة. ويرتبط الأول بالمكان المركزي الذي تبوأه مبدأ "الكرامة المقدسة للشخص البشري" في التعاليم الأخلاقية الكاثوليكية الأخيرة على الأقل من رسائل يوحنا الثالث والعشرين. وبالفعل، باتت "كرامة الشخص البشري" المعيار الأول والأخير. وبالتالي، كان يجب أن يحكم على أي قرار أو مؤسسة اقتصاديين ليس وفقاً للمعيار العقلاني الوسائلي(*) فحسب، بل نظراً لحمايتهما أو تقويضهما "كرامة الشخص البشري". يجب أن يحكم على كل نظام اقتصادي "بالنظر إلى ما يفعله من أجل الناس وبالناس وإلى كيفية سماحه للجميع بالمشاركة فيه"[90].

ومن نتائج استخدام هذا المعيار تحرير الفكر الاجتماعي الكاثوليكي من الفرضيات الكيانية للقانون الطبيعي ومن التصورات التقليدية للنظام الاجتماعي الطبيعي. فقد بات باستطاعة الفكر الكاثوليكي الاجتماعي أن يتخلى أخيراً عن الخرافة القديمة المتمثلة في "الطريق الثالث" الكاثوليكي بين الرأسمالية والاشتراكية. توجد إذاً حلول "كاثوليكية" للمشاكل الاجتماعية، بل توجد حلول أكثر أو أقل إنسانية. إن المهمة الأخلاقية تكمن إذاً في أنسنة جميع البنى الاجتماعية؛ ويعني ذلك أن الحلول لا يمكن أن تملى ولا أن تفرض من الخارج، بل هي فقط مطروحة للنقاش العام والتجريب والتبني بعد حصول توافق عام عليها. وبحسب الأساقفة "يوجد طبعاً في الكنيسة والمجتمع الأمريكي مجال لاختلاف الآراء حول كيفية حماية الكرامة الإنسانية والحقوق الاقتصادية لجميع إخواننا وأخواتنا. لكن من وجهة نظرنا لا يمكن وجود خلاف مشروع حول الأهداف الأخلاقية الأساسية"[91].

وبالتالي فإن الخطاب المعمم هو الإجراء الوحيد الملائم من أجل بلوغ توافق حول الطريقة المثلى لحماية تلك الأهداف الأخلاقية الأساسية. ومن الواضح

(*) Instrumentalism: نظرية براغماتية تعتبر أن الأفكار هي أدوات ترشد الفعل وأن قيمتها تتحدد بنجاح هذا الفعل أو فشله (المترجم).

أيضاً في حِجاجِ الأساقفة أنهم يستقون لزوم تدخل الحكومة وكذلك خيار الكنيسة المنحاز للفقراء تحديداً، من الحاجة إلى جعل هذا الخطاب مسموعاً في العالم أجمع. على الحكومة إذاً أن تؤدي "الوظيفة الأخلاقية" المتمثلة في "حماية الحقوق الإنسانية وتأمين الحد الأدنى من العدالة لجميع أبناء الجمهورية"[92]. ويعني ذلك أن "المهمشين وأصحاب الحقوق المهضومة يتمتعون بالأفضلية إذا كان للمجتمع أن يؤمن العدالة للجميع"[93]. وبدورها، فإن الكنيسة في "خيارها المنحاز للفقراء" تفرض أمراً نبوئياً بالتكلم باسم من لا صوت لهم، والدفاع عمن لا يدافع عنهم أحد، أي الفقراء بتعبير الكتاب المقدس[94].

أما الوجه الثاني الجدير بالملاحظة في الرسالة الرعوية فهو نظرتها التاريخية إلى الاقتصاد الأمريكي لا على أنه مثال خاص لنظام اجتماعي كوني وموضوعي بل بوصفه مرحلة في مشروع الحداثة التاريخي الذي لم يكتمل بعد. ويقدم الأساقفة رسالتهم كإسهام في نقاش عام حول ما يسمونه "الاختبار الأمريكي الجديد". وهم ينظرون إلى التحديات الاقتصادية الراهنة بوصفها شبيهة بالتحديات السياسية التي واجهت في الماضي آباءهم. "فمن أجل خلق شكل جديد للديمقراطية السياسية، أجبروا على تطوير أساليب تفكير جديدة ومؤسسات سياسية لم تكن موجودة في السابق"[95]. وبالطريقة نفسها ومن أجل إتمام ما يسميه الأساقفة "مسألة الاختبار الأمريكي غير المكتملة"، و"توسيع المشاركة الاقتصادية والمشاركة في السلطة الاقتصادية وجعل القرارات الاقتصادية موضوعاً لمحاسبة الرأي العام"، سيكون من الضروري اتخاذ خطوات تضاهي في جرأتها القرارات التي اتخذها مؤسسو الأمة عندما أنشأوا "بنى للمشاركة، والمحاسبة المتبادلة، وسلطة موزعة بشكل واسع لضمان الحقوق السياسية والحرية للجميع"[96]. وفي نهاية المطاف فإن أهمية الرسالة لا تنبع من السياسات الاقتصادية الخاصة التي يقترحها الأساقفة. وحتى لو تم بعد النقاش العام رفض جميع المقترحات العملية في مقطع "قضايا مختارة حول السياسة الاقتصادية" لقلة فائدتها، فإن أهمية الرسالة تبقى كامنة في الاقتراح نفسه القاضي بتوسيع الخطاب الأخلاقي العام ليشمل المجال الاقتصادي.

ب - الأساقفة يتحدثون عن الإجهاض

دانت الكنيسة أخلاقياً ولمدة ألفي عام تقريباً ممارسة الإجهاض وعارضتها بشكل منتظم[97]. وتفخر الكنيسة بأن هذا الموقف هو أحد أعظم إنجازاتها الحضارية في مواجهة ممارسات الإجهاض (وقتل الأطفال) الهمجية البطريركية

الرومانية المزعومة. إن هذا الربط بين الإجهاض وقتل الأطفال قد حدّد بشكل مأساوي بنية المنطق الأخلاقي الكاثوليكي بشأن الإجهاض. وقد أعاد المجمع الفاتيكاني الثاني تأكيد موقف الكنيسة لدى إعلانه أن "الإجهاض وقتل الأطفال جريمتان لا تغتفران"[98]. عام 1976، ومباشرة بعد انعقاد المجلس، عارض الأساقفة علناً القانون الجزائي النموذجي لمعهد القانون الأمريكي الداعي إلى تحرير قوانين الإجهاض. وكرّر الأساقفة معارضتهم في سلسلة تصريحات عامة بدأت مع "الحياة البشرية في يومنا هذا"[99] (1986). وقد أسهم قرار المحكمة العليا في قضية "رو ضد وايد" عام 1973 في حفز الأساقفة على الإدلاء بتصريحات عامة جديدة ومباشرة العمل السياسي. وكان رد فعل الأساقفة المباشر هو رفض "قبول حكم المحكمة" ونصح الناس بـ"عدم اتباع منطقه أو نتائجه"[100].

أما أكثر التصريحات العامة أهمية فكان شهادة العام 1974 أمام لجنة الكونغرس الفرعية للتعديلات الدستورية، وشهادة العام 1976 أمام لجنة البيت الأبيض الفرعية للحقوق المدنية والدستورية، وشهادة العام 1981 المؤيدة لتعديل "هاتش" والخطة الرعوية للنشاطات المؤيدة للحياة عام 1975[101]. كانت معظم نشاطات الكنيسة السياسية تتمحور حول محاولات عديدة لنقض قرار "رو ضد وايد" من خلال تعديل دستوري: إنشاء لجنة وطنية للتعديل المتعلق بالحياة البشرية تعمل كمجموعة ضغط، وإطلاق وتمويل اللجنة الوطنية للحق في الحياة، وقد أصبحت لاحقاً حركة الحق في الحياة المستقلة، وتدخل الأساقفة في السياسة الانتخابية وخاصة في الحملات الانتخابية الرئاسية في الأعوام التالية: 1976، 1980، و1984.

إن المقارنة بين الرسائل الرعوية وتصريحات الأساقفة المناهضة للإجهاض تكشف عن شكلين مختلفين جذرياً من الخطابات الأخلاقية. إن خطب الأساقفة حول الإجهاض لا تنسجم مع الرسائل الرعوية على صعد ثلاثة: أولاً، التناقضات الدلالية الداخلية في الخطاب الكاثوليكي حول الإجهاض؛ ثانياً، التناقضات الأدائية في تطبيقها البراغماتي للمبادئ الأخلاقية؛ ثالثاً، التناقضات الإجرائية في بناء الخطاب الأخلاقي. إن محاولة الأساقفة تطوير موقف منسجم مؤيد للحياة - أي "القميص غير المخيط" للكاردينال برناردين - هو بالفعل أمر جدير بالثناء[102]. لكن نظرة أعمق لهذا القميص تكشف أن الجزء الخاص بالإجهاض، البعيد كل البعد عن تقديم منظومة أخلاقية متماسكة، مصنوع من قماش مختلف، وأن للنسيج متانة مختلفة، والأهم من ذلك كله أنه قد صنع بأيدي حائكين مختلفين استعملوا تقنيات أكثر غموضاً.

(1) تناقضات دلالية

للوهلة الأولى، يبدو الموقف الكاثوليكي من الإجهاض في غاية الغموض، ويبدو أن الأساقفة، في شهاداتهم على الأقل يعتبرون ضمنياً أن لمنطقهم الأخلاقي القوة المنطقية التي لا تدحض والتي يتمتع بها القياس الاستنتاجي. وللقياس عادةً الشكل الآتي: الحياة البشرية مقدّسة، الحياة البشرية الفردية تبدأ لدى الحمل، وبالتالي فإن الإجهاض هو القتل التدنيسي لشخص لم يولد بعد. إن الطريقة المطلقة، الأصولية التي تدافع الكنيسة بها عن هذا الاستنتاج، لا يسعها إلا أن تبعث على التشكيك نظراً للالتباسات والشكوك الملازمة للمقدمتين المنطقيتين المذكورتين.

تميل الحجج الكاثوليكية إلى استخدام عبارات "الحياة البشرية" و"الشخص البشري" كعبارات مترادفة مما يثير بالتالي السؤال الحقيقي: هل "الكرامة المقدسة" صفة لا تنتهك للحياة البشرية البيولوجية أو الشخص البشري؟ ونظراً للاحتقار الأخروي الزاهد في الدنيا الذي يجده المرء في العقائد الكاثوليكية التقليدية وفي الممارسات الكاثوليكية التقليدية، لا يستطيع "الحداثيون" إلا الترحيب بالحماس الذي أبدته الكاثوليكية مؤخراً في دفاعها عن حقوق الإنسان في العالم بما أن الحياة الدنيوية هي على كل حال أبسط حقوق الإنسان وأحد قيم الحداثة الأساسية. لكن كنيسة تحتفل كل يوم لا بحياة بل بموت هذا العدد الكبير من الشهداء لا يمكنها أن تقدس الحياة البيولوجية بحد ذاتها. إن الشخصية، والأنسنة أو في اللغة اللاهوتية التقليدية "نفخ الروح" هي التي تمنح القدسية للحياة، لا العكس.

إن الاعتماد على البيولوجيا الحديثة للإجابة عن مسألة "بث الحياة" اللاهوتية (أو السوسيولوجية) متجاهلين في هذه السيرورة المعارف اللاهوتية المرتبطة بتراث الكنيسة الخاص، قد يتيح إعطاء شهادة جيدة أمام لجنة كونغرس، أو قد يكون مفيداً في التعبئة السياسية، لكنه لا ينتج بالضرورة لاهوتاً أفضل[103]. إن محاولة إخفاء أو تهميش الخلافات اللاهوتية حول هذه المسألة ضمن التقليد الكاثوليكي، أو أسوأ من ذلك، محاولة إسكات اللاهوتيين الكاثوليك المعاصرين الذين يثيرون هذه المسائل، قد تكون ملائمة للتعليم الكاثوليكي الرسمي الواضح غير الملتبس، لكنها أيضاً قد تقوض مصداقية تعليم الكنيسة أمام الرأي العام.

ولا شك أبداً في أن الحياة البشرية البيولوجية تبدأ عند الحمل. لكن التأكيد القاطع الذي لا يقبل أي شك أو رأي مخالف، بأن الجنين شخص منذ لحظة الحمل يتغاضى عن المشكلة الكيانية الأساسية التي خلقتها حقيقة أن التحدث

بعبارات مطلقة عن الفرادة البشرية، هو على أقل تقدير أمر يحتاج إلى مساءلة حقيقية ما دامت إمكانية التوأمة وإعادة ائتلاف الجينات موجودة. وثمّة مشكلة أكثر جدية تطرحها حقيقة أن نصف البويضات الملقحة قد تفقد قبل زرعها في الرحم. وكما يشير كارل راهير ولاهوتيون كاثوليك آخرون، فإن الادعاء القاطع بأن البويضات المفقودة هي أشخاص بشريون يستحقون الحماية نفسها من الله "سيد الحياة" كأي شخص آخر، تشكل صعوبات لاهوتية حقيقية. إن التصور القدري لله كطاغية اعتباطي يمكنه وحده أن يبرر إنسانياً أساليب مثل هذا الإله.

يجب ألّا تعتبر إثارة هذه المسائل سفسطة دلالية. وحتى إذا قبل المرء بوجهة النظر القائلة بأن أياً من هذه الحجج لا يقوض المبدأ الأخلاقي الكاثوليكي الأساسي الذي يعتبر الإجهاض خطأً أخلاقياً، فإن هذه الحجج تثير مع ذلك الأسئلة حول الجمود الأصولي للمزاعم الكاثوليكية عبر إدخال "شعرة من الالتباس" على الأقل في الخطاب الأخلاقي الكاثوليكي. إن المقارنة بنظرية "الحرب العادلة" تبين على الفور المعايير المختلفة المعتمدة في المجالين الأخلاقيين. فالقتل المباشر لكائنات بشرية أخرى في الحرب هو أمر يمكن تسويغه في ظروف معينة. لكن القتل المباشر للذين لم يولدوا بعد لا يمكن تسويغه أبداً حتى لو كانت حياة الأم في خطر. من الممكن أن توجد "حرب عادلة" لكن "إجهاضاً عادلاً" لا يمكن أن يوجد أبداً[104]. على غرار نظرية "الحرب العادلة" الأخلاقية، فإن القصد من نظرية أخلاقية لـ"إجهاض عادل" ليس بالضرورة تسهيل تسويغ الإجهاض، بل وضع معايير أخلاقية قد تحد من الظروف التي يمكن فيها السماح رغم كل شيء بعمل آخر مؤسف، وفي حال كون ذلك ممكناً، بعمل يمكن تفاديه.

في حالة الحرب، يتجنب التقليد الأخلاقي الكاثوليكي السلمية الأصولية والسياسة الواقعية(*) اللاأخلاقية معاً. لكن حين يتعلق الأمر بالإجهاض، فإن رفض الكنيسة التفكير في الثوابت التي يمكن في إطارها تسويغ الإجهاض أخلاقياً تترك مجال الخطاب مفتوحاً للمواقف الأصولية المتطرفة التي يواجه بعضها بعضاً على جبهة الإجهاض: الموقف المؤيد للحياة الذي يعتبر كل إجهاض جريمة والموقف المؤيد للاختيار الذي يعتبر أن الحق الكامل في الإجهاض هو جزء من حق النساء في امتلاك أجسادهن وأنه بكل بساطة مسألة خيار فردي حر[105]. وبالعكس، تظهر استطلاعات الرأي وبشكل منسجم أن معظم الناس قادرون على قبول الالتباسات

(*) Realpolitik : سياسة قومية توسعية تقوم على مبدأ وحيد هو المصلحة القومية (المترجم).

الأخلاقية الملازمة لخيار الإجهاض، والذي غالباً ما يكون مؤلماً. ويعتقد معظم الناس أن الإجهاض مرادف للقتل المؤسف للحياة التي لم تولد بعد، لكنهم مع ذلك يعتقدون أنه "في ظروف معينة" يمكن تسويغ القتل من دون أن يكون القتل مرادفاً للجريمة[106]. إن قبول هذا الالتباس الأخلاقي يجب أن يكون نقطة الانطلاق من أجل أخلاقيات خطاب حول الإجهاض.

(2) تناقضات أدائية

يمكن للمرء أن يميّز بين أربعة مستويات مختلفة في خطاب الأساقفة: التعليم العقائدي الأخلاقي، والإرشادات المعيارية للضمائر الفردية، والتوصيات المتعلقة بالسياسات العامة، ونداءات التعبئة السياسية. وعلى كل من تلك المستويات توجد تباينات واضحة بين الخطب حول الإجهاض وتلك المتعلقة بالحرب والاقتصاد. على مستوى النظرية الأخلاقية، كما أسلفنا، تعترف الرسائل الرعوية بمستويات مختلفة من مزاعم الشرعية القاطعة في تعاليم الأساقفة. وبين مبدأ الكرامة المقدسة للشخص البشري المكرّس كونياً، والذي لا يسمح بأي جدال مشروع حوله، وبين القواعد الخاصة المتعلقة بالممارسات العسكرية والاقتصادية توجد خطوات وسيطة مركبة للتفكير المنطقي وظروف ملموسة يجدر أخذها في الحسبان لا تسمح بالتوصل إلى يقين مطلق في النتائج المعيارية. يوجد إذاً مجال لخلاف مشروع حول هذه النتائج.

لكن حين يتعلق الأمر بالتعاليم الخاصة بالإجهاض، لا تترك الكنيسة مجالاً للخلاف المشروع[107]. فقد شددت الكنيسة رقابتها على اللاهوتيين الذين، رغم قبولهم بالتعاليم الرسمية، قد أشاروا إلى التباس وشك يحيطان بهذه المسألة، موجودين في اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي التقليدي[108]، كما منعتهم من التعليم في الجامعات الكاثوليكية. وبالطريقة نفسها، أنبت الكنيسة الكهنة والراهبات الذين عبروا علناً عن خلافهم مع بعض نواحي التعاليم الرسمية حول الإجهاض وطلبت منهم التبرؤ من أفكارهم[109].

ويمكن أن نجد التفاوت نفسه في فرائض إرشادية مختلفة تقدم من خلالها الكنيسة قواعدها للضمير الفردي[110]. وفي حالة الرسائل الرعوية، نجد أن حيزاً للحكم المتعقل المشرع على الاحتمالات قد تُرك مفتوحاً بحيث يجب على الضمير الفردي أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية النهائية عن القرار الشخصي على ضوء التقليد المعياري الكاثوليكي[111]. لكن حين يتعلق الأمر بالإجهاض، ترسم الكنيسة حدوداً في غاية الوضوح. إذ يحوم تهديد الحرم الكنسي التلقائي حول أي

كاثوليكي يقوم بتدبير عملية إجهاض ويساعد على تنفيذه[112].

على مستوى السياسة العامة، طُرحت التوصيات الملموسة حول السياسات الحكومية في الرسائل الرعوية تحديداً كتوصيات يقدمها الأساقفة للرأي العام الأمريكي لتكون موضوع مشاورة. وعلى عكس ذلك، تسعى الكنيسة في حالة الإجهاض إلى ترجمة توصياتها المعيارية فوراً إلى قانون. وغداة قرار المحكمة العليا الخاص بقضية "رو ضد وايد" ردت اللجنة الخاصة بالنشاطات المؤيدة للحياة التابعة للمؤتمر القومي للأساقفة الكاثوليك (National Conference of Catholic Bishops (NCCB)) بأن "كل إمكانية قانونية... ستستغل لتحدي قرار المحكمةِ العليا في الولايات المتحدة، الذي يلغي كل الضمانات القانونية لحق الجنين في الحياة"[113]. وبحسب الأسقف جايمس ماكهيو، الذي كان حينها رئيس فريق اللجنة، عنى ذلك عملياً تنظيم حملة مناصرة لتعديل دستوري يجعل من الإجهاض جريمة في نظر القانون[114]. وبحلول تشرين الثاني (نوفمبر) من ذلك العام نشرت اللجنة المؤيدة للحياة قراراً يتمنى "أن يوضح بشكل قاطع لمواطنينا أننا نعتبر إقرار تعديل دستوري مؤيد للحياة أولوية مطلقة"[115]. وبالفعل أظهر تجنيد الأساقفة للموارد المهمة المادية والمؤسساتية والتعبوية في سبيل هذا الهدف أن ما قالوه لم يكن مجرد كلام أخلاقي فارغ.

إن هذا الالتزام المؤسساتي الجدي الذي أبدته الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية لتجريم الإجهاض هو الذي أثار قضايا أساسية حول مكان الدين ودوره في المجال العام، وأعاد هموماً قديمة حول خطر الرومانية والسلطة الكاثوليكة على الحريات الحديثة والمؤسسات الجمهورية[116]. ورغم أن بعض المسائل الدستورية القانونية المتعلقة بالفصل بين الكنيسة والدولة كانت أيضاً موقع نقاش، ولاسيما الاعفاء الضريبي الذي تتمتع به المنظمات التي تجند مواردها المؤسساتية دعماً لقضايا سياسية حزبية، أعتقد أن القضية الأساسية الكبرى هي التمييز بين القانونية والأخلاقية في المجتمعات المدنية التعددية القانونية الحديثة. وبالفعل كان بوسع الأساقفة أن يقولوا بسهولة، رداً على تهمة الخطر الروماني على الحريات الأمريكية، إنهم يتصرفون وفقاً للأسلوب النموذجي للحملة الأخلاقية الأمريكية الذي أسسته البروتستانتية الإنجيلية في القرن التاسع عشر. ورداً على اتهامهم بتحويل الكنيسة إلى مؤسسة، كان الأساقفة يقولون على الدوام إنهم يحترمون تماماً الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة وإن معارضتهم للإجهاض تجري ضمن قنوات ديمقراطية ودستورية. ورداً على اتهامهم بمحاولة فرض الأخلاقيات "الكاثولكية"، كان الأساقفة يردون عادة بأن الإجهاض ليس قضية "كاثوليكية"،

وأن ما هو على المحك هو القضية الإنسانية الكونية المتمثلة في انتهاك أبسط الحقوق الإنسانية لـ "الأطفال" الذين لم يولدوا بعد.

ويبدو بوضوح من تصريحات الأساقفة، أن الدوغما الكاثوليكية ليست المصدر الوحيد الذي يستمدون منه معارضتهم "الأصولية" للإجهاض، بل إنها ليست المصدر الأصلي لهذه المعارضة. فهم في تدخلاتهم العامة نادراً ما يرجعون إلى العقيدة الكاثوليكية التقليدية، كما لم يعد الأساقفة يميلون إلى بناء منطقهم على نظرية القانون الطبيعي التقليدية. ويبدو أن أصوليتهم مستمدة بالأحرى من اليقين المطلق الذي ينسبه الحداثيون إلى بعض الأفكار بوصفها حقائق بديهية وبعض المزاعم بوصفها حقوقاً إنسانية لا يمكن استلابها. بالإضافة إلى ذلك، فهم يدعمون منطقهم بما يعتبرونه البرهان العلمي التجريبي الموجود في علم البيولوجيا والطب الحديث الذي يعتبر أن الحياة تبدأ عند الحمل. وهم أخيراً يدافعون عن نشاطاتهم بحجة الواجب النبوئي الذي اضطلعت به الكنيسة مؤخراً باعتبارها المدافعة عن الضعفاء والمستضعفين والصامتين. فكانوا بدون ملل يردون على المنتقدين طارحين السؤال الإنشائي نفسه: من هو الأكثر براءة وضعفاً واستضعافاً وصمتاً من "الطفل" الذي لم يولد بعد؟

ونظراً لهذه المجموعة من القناعات العميقة التي يجمع عليها الأساقفة الأمريكيون، من المستبعد أن يغير هؤلاء قريباً تعاليمهم أو أن يتوقفوا عن إدانتهم الأخلاقية العلنية لممارسة الإجهاض. لكنْ ثمة دليلٌ على أن النقاش العام الذي كانوا إلى حد ما وراء إثارته قد أجبرهم على إعادة النظر في أفكارهم حول الطريقة الأفضل لترجمة نظرياتهم الأخلاقية إلى ممارسة قانونية في حيّز السياسات العامة[117].

إن الأخطاء الجسيمة التي ارتكبها بعض الأساقفة في حملة العام 1984 الانتخابية، والرد القوي الذي قدمه ماريو كيومو في الخطاب الذي ألقاه في شهر أيلول (سبتمبر) في جامعة "نوتردام"، أمور تشير على الأرجح إلى نقطة تحول في تدخّلات الأساقفة العامة حول قضية الإجهاض[118]. ولقد أظهر الحاكم كيومو أنه لا يمكن إخافته بالطريقة التي حاول بها رئيس الأساقفة جون أوكونور ورئيس الأساقفة برنارد لو والأسقف جايمس تيملين إخافة المرشحة لمنصب نائب الرئيس جيرالدين فيرارو ومسؤولين كاثوليك آخرين لمحاولتهم الفصل "غير المنطقي" (ب. لو) أو "غير العقلاني" (ج. أوكونور) بين أخلاقياتهم الكاثوليكية الخاصة ودعمهم العام للحماية التي يمنحها الدستور لخصوصية حق المرأة في الإجهاض. وقد بدأ الحاكم كيومو خطابه، "الاعتقاد الديني والاخلاقيات العامة: رؤية حاكم

كاثوليكي" بالقبول الفوري بتعاليم الكنيسة الرسمية حول الإجهاض وبالتصريح العلني بأنه (وزوجته) يشعر بأن الضمير يملي عليه الالتزام الشخصي بهذه التعاليم. غير أنه عبر علناً وبإصرار عن عدم موافقته على هدف السياسة العامة للأساقفة الأمريكيين المتمثل في إقرار تعديل دستوري يمنع الإجهاض، وكذلك على تأييدهم لتشريع تقييدي يحد من الانفاق العام المخصص للإجهاض.

وبدلاً من الإجابة بالأسلوب الليبرالي المعتاد بأن المسؤولين المنتخبين من قبل الشعب ملزمون بتأييد الدستور في العلن قدم ماريو كيومو حججاً نظرية قوية تدعم الحاجة إلى التمييز بين الأخلاقيات والقانونية في المجتمعات المدنية التعددية الحديثة. بالإضافة إلى ذلك اعتبر كيومو، براغماتياً، أنه إذا أراد الأساقفة فعلاً أن ينخفض عدد عمليات الإجهاض في البلاد، فإن عليهم أن يسعوا معه لإيجاد مقترحات حول سياسات أكثر قابلية للحياة يمكن أن تحقق غايتهم العملية أكثر من تعديل دستوري عشوائي يمنع الإجهاض، قد يكون غير قابل للتطبيق وقد يكرّر تجربة المنع الكارثية من جديد. ومنذ تلك الخطبة توقف الأساقفة عن القول بأنهم لا يفهمون كيف يستطيع المسؤولون الكاثوليك وبضمير مرتاح أن لا يمنحوا تأييدهم لتعديل دستوري يمنع الإجهاض أو كيف يستطيعون التصويت لمصلحة تمويل الإجهاض، أو كيف يستطيع الكاثوليك التصويت لمصلحة هؤلاء المسؤولين.

لقد حققت خطبة الحاكم كيومو على الأرجح إنجازات فاقت محاولات الأساقفة الليبراليين إقناع زملائهم المحافظين بالحاجة إلى توسيع موقفهم المنهك تماماً المؤيد للحياة ضد الإجهاض إلى "قميص غير مخيط" مؤيد للحياة وشامل تماماً. لم تكن القضية فقط الحاجة إلى تطوير أخلاقيات أكثر انسجاماً بل، بالأحرى، الحاجة إلى إعادة التفكير بشكل أكثر منهجية بالعلاقة الصحيحة بين العقائد الدينية، الضمير الفردي، الأخلاق الخاصة والعامة، القانونية، والسياسة. وقد لاحظت ماري هَنّا أن "الأمر اللافت في مشاركة الأساقفة الكاثوليك في انتخابات 1988 هو حجمها الضئيل للغاية"[119].

على هذا المستوى من التعبئة العامة تظهر التباينات في موقف الأساقفة بشكلها الأكثر وضوحاً. ولا شك في أن الأساقفة توقعوا أن ينظر الكاثوليك بجدية إلى القواعد والمقترحات حول السياسات الحكومية الموجودة في الرسائل الرعوية ويحاولوا العمل على تطبيقها. عل سبيل المثال، شارك العديد من المواطنين الكاثوليك، بمن فيهم الأساقفة، في حركات داعية للسلام، وإضرابات، وفي مبادرات متعلقة بقضايا السياسات الاقتصادية. لكن الأساقفة، كأساقفة، لم يحاولوا

تعبئة المواطنين الكاثوليك أو المقترعين لدعم هذه المبادرات، كما لم يجندوا موارد مالية مهمة أو موارد كنيسة مؤسساتية لخدمة مثل هذه التعبئة.

وعلى عكس ذلك، في حالة الإجهاض، لعب الأساقفة دوراً أساسياً في إطلاق حركة الحق في الحياة التي بقيت حتى بعد انفصالها عن الرئاسة الدينية حركة "كاثوليكية" في أغلبيتها[120]. وأصبحت اللجنة القومية للتعديل المتعلق بالحياة البشرية على الأرجح أكثر مجموعة ضغط تسعى لإقرار تعديلات مناهضة للإجهاض. علاوة على ذلك، وابتداءً من حملة 1976 الرئاسية، لعب الأساقفة دوراً أساسياً في جعل الإجهاض قضية سياسية رئيسة عبر غربلة المرشحين السياسيين والمسؤولين الرسميين المنتخبين بحسب مواقفهم من الإجهاض.

خلال حملة العام 1984 الرئاسية بوجه خاص، دخل بعض الأساقفة المعترك الانتخابي من دون خجل. وفي تناقض معلن مع المعارضة المعلنة في المؤتمر القومي من قبل أساقفة الكاثوليك للتصويت "الأحادي - القضية"، كشف رئيس أساقفة بوسطن برنارد لو عن تصريح موقع من قبل ثمانية عشر من أساقفة نيو إنجلند يصف الإجهاض بأنه "القضية الأكثر أهمية في هذه الحملة"[121]. وفي محاولاتهم للتأثير على المقترعين الكاثوليك لم ينس الأساقفة فحسب "التمييز البسيط" الذي ينادي به أسقف إنجلند جون بل أيضاً التعاليم الرسمية للأساقفة أنفسهم المستمدة من المجمع الفاتيكاني الثاني:

إنه من المهم للغاية، خاصة في مجتمع تعددي، إيجاد رؤية صحيحة للعلاقة بين الجماعة السياسية والكنيسة والتمييز الواضح بين نشاطات المسيحيين الذين يتصرفون فردياً أو جماعياً باسمهم الخاص كمواطنين يتبعون ما يمليه عليهم الضمير المسيحي ونشاطهم مع رجال الدين باسم الكنيسة[122].

إن حقيقة أن الكاردينال أوكونور يذكر هذا المقطع بالذات في نصه "من التأملية النظرية إلى الممارسة في حيز السياسات العامة" يشير إلى أن الأساقفة ربما تعلموا درساً عاماً مهماً. مع ذلك يبقى هذا الأخير مندهشاً من حقيقة أنه كان متوقعاً من الأساقفة الأمريكيين الامتناع عن تأييد أو انتقاد مرشحين معينين متعلمين كيف "يفصلون القضايا عن الأشخاص الذين يؤيدونها"، بينما يجري مديح الكاردينال سين وأساقفة الفيليبين لمعارضتهم للرئيس ماركوس والثناء على الأسقف توتو بسبب مهاجمته للسيد بوتا ونظام التمييز العنصري. فيتساءل: "هل توجد فرادة في النظام الأمريكي الذي، خلافاً لتجربة الفيليبين أو جنوب أفريقيا، يجعل من الممكن الفصل بين السياسة والشخص الذي ينتهجها عملياً؟"[123]. من المفروض أن يكون الجواب واضحاً لأي شخص يفهم الفرق بين المجتمعات

الديمقراطية التعددية الحديثة والأنظمة السلطوية أو "الديمقراطيات العرقية". إن الأساقفة الكاثوليك أنفسهم الذين كانوا فاعلين في دعم تعبئة المجتمع المدني ضد الأنظمة السلطوية في إسبانيا وبولندا والبرازيل امتنعوا بشكل عام عن التدخل في السياسة الانتخابية بمجرد تكوّن مجتمع سياسي ديموقراطي[124].

(3) تناقضات إجرائية

بين جميع تناقضات الخطاب الأخلاقي العام للأساقفة ربما تكون التناقضات الإجرائية أكثرها جدية، وتحديداً التباينات الواضحة في الطريقة التي يبني بها الأساقفة خطابهم الأخلاقي في الرسائل الرعوية، وخطابهم الأخلاقي حول الإجهاض. فهم في الرسائل الرعوية يبدأون استقرائياً مميزين "علامات الأزمنة"، داعين كل المعنيين إلى المشاركة في البناء العام المفتوح للخطاب الأخلاقي. لقد مرّ هذا الخطاب بعدة مسودات وتمت الموافقة على النص النهائي عبر إجراءات ديمقراطة طبيعية من أجل التوصل إلى توافق.

وبالعكس، يرفض الأساقفة عند بناء خطابهم الأخلاقي حول الإجهاض الاعتراف بإحدى أوضح وأهم علامة من "علامات الأزمنة" أي حركة تحرر المرأة من النظام البطريركي الكونية-التاريخية وما تمخضت عنه من نتائج. إن رفض رؤية أهمية هذا التغيير التاريخي في "تدبير الخلاص" لا يمكن أن ينسب إلا إلى الأحكام المسبقة البطريركية، أي ما يسميه البطريركيون النسويون "خطيئة الجنسوية" (*) الملازمة للتقليد الأخلاقي الكاثوليكي وللبنى المؤسساتية في الكنيسة[125].

وقد يجد المرء أن رد الكنيسة على "المسألة الاجتماعية" في القرن التاسع عشر لا يفي بتاتاً بالغرض. لكن الكنيسة اعترفت بوجود هذه المسألة وحاولت تقديم حلولها الخاصة، معتبرة أن الجواب الاشتراكي على المسألة الاجتماعية خاطئ بطبيعته. وحين يتعلق الأمر بقضية المرأة، نجد بالمقابل أن الكنيسة لم تعترف حتى الآن بوجود هذه القضية في المجتمع أو في الكنيسة. وعلى ما يبدو توجد هرطقة نسوية حديثة، لكن قضية المرأة الحديثة لا توجد أبداً، أو على الأقل لا توجد قضية فعلية تقتضي إعادة النظر في التعاليم الأخلاقية الكاثوليكية التقليدية. والجدير بالذكر، إنصافاً للأساقفة الكاثوليك أنهم كانوا مستعدين للبدء في مواجهة هذه القضية في رسالة رعوية جديدة. لكن تقدم الرسالة السلحفاتي

(*) Sexism: التمييز على أساس الجنس وخاصة ضد النساء، أو السلوك الذي يشجع تنميط الأدوار الاجتماعية على أساس الجنس (المترجم).

حتى الآن - بما أن الليبراليين والمحافظين يتفقون الآن على أن من الأفضل ربما التزام الصمت بدلاً من ارتكاب خطأ "فادح" - يشير إلى أن روما ليست مستعدة حتى الآن لمواجهة المسألة[126]. ويدرك معظم الأساقفة الأمريكيين أن المسألة ستبقى موجودة. فإذا استسلموا مرة أخرى لضغوط روما، محاولين تجنب "هرطقة أمريكوية" جديدة، فلن تفقد الكاثوليكية الأمريكية مرة أخرى فرصة تاريخية ذهبية لتزعم الكنيسة الكونية فحسب بل أيضاً لتزعم المجتمع الأمريكي في ما يخص هذه المسألة[127].

وعلى نقيض عملية المشاورة المتبعة في كتابة الرسائل الرعوية، تم تلقي قرارات معيارية ملزمة من فوق من دون إعطاء المعنيين أي فرصة أو لجوء إلى التعبير أو التفسير أو التسويغ أو المطالبة. وبالفعل، فإن أكثر مظاهر الخطاب الأخلاقي الأسقفي حول الاجهاض لفتاً للنظر لا يكمن فقط في أن النساء لا يشاورن أبداً قبل أن يضع الأساقفة وصاياهم الأخلاقية بل أن النساء - أي النساء الحوامل - لا يظهرن حتى في هذا الخطاب كفاعلين أخلاقيين يجري تقرير حياتهم وتقويمها أخلاقياً من قبل الأساقفة. إن النساء محرومات من الفاعلية الأخلاقية. وهن يصبحن مجرد حاملات لسيرورة الحياة الطبيعية اللواتي خلقتهن الطبيعة من أجلها واللواتي لا يحق لهن التدخل فيها. وبالفعل فإن تأكيد الكنيسة أنها في معارضتها للإجهاض تدافع فقط عن حقوق الشخص الذي لم يولد بعد، وعن كرامته الإنسانية هو أمر بات من الصعب قبوله، كلما رفضت الكنيسة الاعتراف بأن هذه الحقوق قد تدخل في صراع مع حقوق النساء الحوامل وكرامتهن الإنسانية. إن السيناريو الأخلاقي في مسرحية الكنيسة المتعلقة بالاجهاض مكتوب بطريقة تنكر أي حق أو زعم أي أحقية أو أولوية على الشخص الذي لم يولد بعد. وفي نهاية المطاف، فإن السؤال هو عما إذا كانت الكنيسة مستعدة للاعتراف بحق النساء بأن يصبحن فاعلين أخلاقيين أحراراً وعما إذا كان بالإمكان المصالحة بين كرامة النساء الإنسانية وفكرة أنه يجب إجبار النساء وضمائرهن على الاستمرار في حمل لا يرغبن فيه.

ثمة نقطتان مهمتان في التقليد الأخلاقي الكاثوليكي يمكن أن تستخدما في الخطاب الأخلاقي حول الاجهاض، إذ يمكن للأساقفة أن يحتجوا أولاً بأن الخصخصة المطلقة للأخلاق الفردية تذوّب الطبيعة البيشخصية(*) للأخلاق في حرية تقريرية اعتباطية، وثانياً أن الحقوق الفردانية التملكية لا يمكن أن تكون

(*) Intersubjective : مصطلح فلسفي يستخدم للدلالة على ما يحصل بين شخصين (المترجم).

مطلقة. لكن هذه النقاط لا يمكن أبداً أن تلقى آذاناً صاغية ما دامت الكنيسة ترفض القبول بحقيقة أن قضايا كحرية المرأة، وحرية المرأة بالتصرف بجسدها هي أمور ذات صلة وثيقة بمناقشة "جريمة" الإجهاض. أما النتيجة فهي "صدام المطلقات" والصراع غير القابل للتسوية بين مزاعم قيمتين أساسيتين في الحداثة، أي الحياة والحرية اللتين تخفق الواحدة منهما في الاعتراف بالأخرى[128].

3 - ردات الفعل، النتائج والأهمية العامة لخطب الأساقفة العامة

يجب على المرء، إذا ما استخدم معياراً عقلانياً استراتيجياً صارماً للنجاح في بلوغ أهداف معلنة بوضوح، أن يعترف بأن خطب الأساقفة العامة لم تكن على قدرٍ كاف من الفاعلية. وإذا كان هدف الرسالة الرعوية حول الاقتصاد هو تغيير السياسات الاقتصادية الأمريكية فقد يخمّن المرء أن تأثيرها كان معدوماً. لقد تم تغيير السياسات النووية الأمريكية بما يتفق مع الرسالة الرعوية، بطريقة لم يكن الأساقفة ليتخيلوها. لكن المرء لا يجانب الصواب حين يعتبر أن التغييرات لم تحصل أساساً، أو في الأصل، بسبب الرسالة الرعوية. ويمكن المرء أن يشير بالفعل إلى المفارقة الساخرة الكونية الأخلاقية الكامنة في أن التهديد المتمثل في تصعيد سباق التسلح الذي شكلته سياسات إدارة ريغان هو الذي عجل ربما في انهيار النظام السوفياتي ونهاية سياسات الردع النووي المعروفة بـ"التدمير الأكيد المتبادل" ((Mutual Assured Destruction (MAD)) لكن حالة الإجهاض التي كان للأساقفة فيها هدف واضح معلن هو إقرار تعديل دستوري مؤيد للحياة، وتصرفوا فيها بأكثر الأشكال استراتيجية، هي التي تبين جلياً أن خطابات الأساقفة لم تحقق نتائجها المرجوة. إن إقرار تعديل كهذا اليوم هو أمر أكثر استحالة من أي وقت مضى وقد بات واضحاً أن الأساقفة لا يستطيعون حتى التحكم في "التصويت الكاثوليكي". وحتى إذا كان باستطاعة المرء أن يتحدث فعلياً عن تصويت كاثوليكي، فإن استطلاعات الرأي تظهر أن المقترعين الكاثوليك ما برحوا يبتعدون أكثر فأكثر عن أساقفتهم، تحديداً في مسألة الإجهاض.

لكن سيكون من غير المناسب، بل من الخطأ، محاولة تحديد الأهمية العامة لخطب الأساقفة العامة باستعمال معايير العمل العقلاني - الاستراتيجي[129]. إن نظرة على بعض ردات الفعل العامة على خطابات الأساقفة قد تقدم مؤشراً غير مباشر مناسباً على أهميتها العامة. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ضخامة حجم النقاش العام الذي أثارته هذه الخطابات، يمكننا أن نعتبر أن الأساقفة لاقوا نجاحاً مدوياً. علاوة على ذلك، كان كلام الأساقفة لا يجبر وال ستريت والبنتاغون والكونغرس

والبيت الأبيض على الإصغاء فحسب، بل كان يجبر هذه الأطراف على الردّ أيضاً. لكن نظرة على طبيعة بعض تلك الردود قد تفيد في تحديد الأهمية العامة لهذه الخطب أكثر من الحجم الكبير للرد أو نفوذ الذين يردون عليها.

كانت إحدى النتائج الفورية لخطب الأساقفة التحدي الناجح لمزاعم الليبرالية والعلمانية القائلة بوجوب حصر الدين في مجال ديني خاص مزعوم. ففي مواجهة المزاعم الليبرالية القائلة بوجوب عدم "تدخل" الدين في السياسة، وبمواجهة نظريات العلمنة القائلة بأن على الدين أن يركز على وظيفته الأساسية ويركز على "إيجاد الأجوبة لمسائل دينية لا تشوبها اعتبارات طارئة نابعة من الاقتصاد، والسياسة، والعائلة أو العلم"[130]. وقد كرس الأساقفة ما سماه ج. بريان ههير "حق الكنيسة وصلاحيتها" في التدخل في المسائل العامة[131].

لكن الأمر الأكثر أهمية هو أن الأساقفة لم ينسبوا هذا الحق وهذه الصلاحية لأنفسهم بوصفهم أساقفة. عوضاً من ذلك، دافعوا - بمواجهة الطروحات التكنوقراطية للخبراء الذين نصّبوا أنفسهم - عن حق جميع المواطنين وصلاحيتهم للمشاركة في النقاش العام حول جميع القضايا التي تؤثر في حياتهم. وقد صرح الأساقفة بالفعل مراراً وتكراراً بأنهم لم يدخلوا النقاش العام كـ"خبراء" في السياسات النووية أو الاقتصادية لكنهم في فعلتهم هذه، ساءلوا محاولات "الخبراء" حماية هذه السياسات من النقاش العام"[132]. إن الأساقفة باعترافهم بحق التقاليد المعيارية الكاثوليكية بتقويم المشاورات حول صحة السياسات الدفاعية والاقتصادية وعدالتها، قاموا بتحدي المزاعم القائلة بالتمايز بين المجالين السياسي والاقتصادي وبوجوب تقويمهما فقط وفقاً لمعايير عقلانية وظيفياً من دون الالتفات إلى اعتبارات أخلاقية طارئة، وقد تحدى الأساقفة كذلك المزاعم الليبرالية القائلة بأن الأخلاق يجب أن تُترَك للضمير الأخلاقي الفردي.

ورغم اعتراف النقاد بحق الأساقفة وصلاحيتهم للإدلاء بتصريحات علنية، غالط هؤلاء مضمون خطاباتهم على عدة مستويات: لكونها شديدة التحزّب السياسي، ولكون آرائها شديدة العمومية ولا تطرح توصيات محددة حول السياسات المتبعة، ولاكتفائها بالقول دون الفعل، ولكونها ليست على قدر كاف من الراديكالية والنبوئية. إن الطبيعة المتناقضة لهذه الانتقادات هي التي قد تشير إلى أن الأساقفة ربما كانوا غير واضحين في أهدافهم بل أن رسالتهم كانت معقدة وعصية على التوصيف السهل. وبالفعل، فإن معظم النقاد ربما فاتهم ما كان ربما الوجه الأكثر أهمية على الصعيد العام من وجوه خطابات الأساقفة، أي شرعنة الخطاب الأخلاقي نفسه في المجالين السياسي والاقتصادي.

إن اتهام التحزب السياسي يصبح مزيفاً في اللحظة التي يعتبر فيها المرء أن النقاد الليبراليين اتهموا الأساقفة بتأييد الريغنية في موقفهم من الإجهاض بينما اتهمهم النقاد المحافظون بـ "الموندالية الكنسية"(*) في رسائلهم الرعوية. ويمكن للمرء أن يستنتج إما أن الأساقفة كانوا متناقضين وغير فاعلين في مجال التحالفات الحزبية الانتخابية، أو أن موقفهم يعبر حدود التحالفات الحزبية، وهو استنتاج أكثر معقولية. وثمة دليل مهم على أن الصراعات السياسية الدينية في الحياة الأمريكية لا تنتظم وفقاً لخطوط طائفية بل تعبر حدود الطوائف وتخلق ما بات يسمى بـ "التحالفات المستبعدة"[133].

وباستطاعة المرء أن يتوصل إلى ثلاث نتائج بالنظر إلى الدلائل التجريبية المتوفرة: أولاً، لم يعد هناك تصويت كاثوليكي نظراً لأن الكاثوليك يميلون إلى أن يتوزعوا بطريقة تناسبية على الطيف الأيديولوجي السياسي الأمريكي بأكمله[134]. لذلك يمكن بالكاد القول إن الأساقفة يمثلون أي دائرة سياسية أو إنهم ناطقون باسمها؛ ثانياً، إن الزعماء الدينيين الكاثوليك على غرار الزعماء الدينيين البروتستانتيين الأمريكيين يمكن أن "يقسموا لاهوتياً إلى معسكر ليبرالي وآخر محافظ"[135]؛ وأخيراً، فإن النتيجة الأكثر أهمية هي أن الزعماء الدينيين الكاثوليك "محافظون" بشكل أكثر تجانساً في المسائل المتعلقة بأخلاقيات العائلة والجنس، وتقدميون بشكل أكثر تجانساً في المسائل الاقتصادية والسياسية والدولية أكثر من الشعب الأمريكي، العلمانيين الكاثوليك والزعماء الدينيين الآخرين. وبما أن المرء يجد انتظاماً في المسائل الأخلاقية الاقتصادية، السياسية والدولية في صفوف الزعماء الدينيين الكاثوليك في كل أنحاء العالم، فمن المنطقي استنتاج أننا يجب أن نبحث عن مصدر خطابات الأساقفة الأمريكيين في مواقف عقائدية كاثوليكية شاملة أكثر من الأفضليات الحزبية الانتخابية الأمريكية[136].

وبينما مال النقاد المحافظون المحدثون، الذين لم تعجبهم بعض توصيات الأساقفة العملية المتعلقة بالسياسات الحكومية، إلى انتقاد الأساقفة لتحزبهم السياسي أو ادعاءاتهم النبوئية المزيفة، مال الكاثوليك التقدميون على العكس إلى لوم الأساقفة على حرصهم وإخفاقهم في إعلان تأييدهم لتوصيات محددة أكثر وضوحاً حول السياسات الحكومية، ولإحجامهم عن تجنيد الإمكانيات المؤسساتية دعماً لهذه التوصيات، ولأنهم لم يكونوا نبوئيين بما فيه الكفاية نظراً لإخفاقهم في

(*) Mondalism: نسبة إلى والتر موندال، نائب الرئيس جيمي كارتر من العام 1977 إلى العام 1988. وكان معروفاً بمواقفه الليبرالية (المترجم).

تقديم بدائل راديكالية للنظام الرأسمالي[137]. وبالمقارنة مع التزام الأساقفة سياسات محددة حول الإجهاض يمكن بالفعل اعتبار أن الرسائل الرعوية مواعظ أخلاقية مبهمة وفارغة، لكن فشل الأساقفة في أن يكونوا أكثر تحديداً وراديكالية، وفي الدعوة إلى الفعل، يمكن أن يعتبر فضيلة أكثر منه عيباً. إن النقد الكاثوليكي الداخلي، وكذلك النقد المحافظ المحدث غالباً ما يفوته ما يمكن اعتباره أكثر وجوه رسائل الأساقفة الرعوية جِدّة وأهمية. إن كون توصيات الأساقفة الضحلة حول السياسات الحكومية يمكن أن تصنف في خانة وسط اليسار المعتدل في الطيف الأيديولوجي الأمريكي ليس أمراً تجدر ملاحظته، حتى أنه بوسع المرء القول إن التوصيات العملية المتعلقة بالسياسات لم تكن تحتل مركزاً محورياً في الرسائل. بل إن الأمر الأكثر أهمية هو إحجام الأساقفة نفسه عن تقديم حلول سلطوية كاثوليكية للمشاكل المجتمعية المعاصرة. فما قام به الأساقفة كان تقديم التقليد الكاثوليكي المعياري بوصفه أساساً للنقاش العام وهم لم يزعموا معرفة الأجوبة، وهو زعم قد يميل بحكم الواقع إلى استثناء أي نقاش عام، مفسحاً المجال فقط لتعبئة متحزبة. لقد زعم الأساقفة في الرسائل الرعوية أنهم يملكون مبادئ معيارية صالحة للإسهام في إعلام النقاش العام، وهو نقاش يجب أن يشارك فيه كل الذين تتعلق بهم هذه المسائل ويجب أن يعطى الجميع الحق في التعبير عن آرائهم فيه.

وفي نهاية المطاف، إن أكثر وجوه خطب الأساقفة العامة أهمية كان تحديداً أن الأساقفة قد دخلوا ما سماه ريتشارد ج. نويهاوس **الساحة العامة العارية**[138]، لا من أجل فرض كنيستهم ككنيسة في الساحة، ولا من أجل تعبئة "فرقهم" ضد الأعداء الدينيين والعلمانيين، بل بالأحرى من أجل المشاركة في النقاش العام. وليس المرء مضطراً إلى قبول حجة نيوهاوس المحافظة المحدثة التي تزعم أنه في غياب الدين تكون الساحة العامة "عارية" وتتضرر الديمقراطية من جراء ذلك. لكن يمكن للمرء أن يقترح فرضية أكثر تماسكاً تعتبر أن التقاليد المعيارية تشكل الشرط الأساس لإمكانية وجود خطاب أخلاقي، وأنه مع غياب "مناسبات خطابية" مثالية و"مواقف أصلية"، من دون تقاليد معيارية، فمن المستبعد حصول نقاش عام عقلاني حول أخلاقيات الخطاب. ويبدو من البديهي أن التقاليد المعيارية الدينية يجب أن تكون لها الحقوق نفسها التي يتمتع بها أي تقليد معياري آخر بدخول المجال العام ما دامت تلعب وفقاً لقواعد النقاش العام المفتوح. وبالفعل أنه في حين تخفق تقاليد معيارية غير دينية وتخلي المجال العام، أو تتخلى عن دورها العام، فإن تقاليد معيارية دينية ستدخل على الأرجح

لملء الفراغ العام. وبالتدريج، تخلت المؤسسات العامة الحديثة التي مالت في البداية إلى ممارسة بعض الوظائف العامة التي تقوم بها عادة المؤسسات الدينية عن أدوارها المعيارية العامة: الفلسفة الأكاديمية، والعلوم الاجتماعية المختصة، والجامعات، والصحافة، والسياسيون، والمثقفون[139]. في ظل ظروف كهذه، لا يستطيع المرء إلا أن يرحب بعودة الدين إلى الساحة العامة العارية.

لكن هذه العودة سلطت الضوء العام على نتيجتين غير مقصودتين لتدخلات الأساقفة: الأولى، هي أن الأساقفة اليوم يتمتعون بقوة تعبئة سياسية أقل بكثير مما كان يتخوف منه البروتستانت القدماء والليبراليون. ففي أحيان معينة، كان الأساقفة يبدون كالأنبياء الصارخين في البرية؛ أما الثانية، فهي أن الأساقفة لا يسعهم دخول المجال العام دون أن يعرضوا بالضرورة التقاليد المعيارية الكاثوليكية والبنى المؤسساتية الكنسية للتدقيق العام. إن الفشل في تعبئة فاعلة للمؤمنين الكاثوليك وللسياسيين الكاثوليك من أجل إقرار تعديل دستوري مؤيد للحياة لم يؤد إلا إلى الإثبات العلني لأمر بات بديهياً في مجال الأخلاقيات الخاصة، وتحديداً، أن الرئاسة الدينية الكاثوليكية لا تسيطر على ضمائر الكاثوليك الأمريكيين. إن الرفض العام الذي واجه به العلمانيون الكاثوليك تعاليم الكنيسة حول أخلاقيات الجنس وخاصة تلك التي أعلنتها في رسالة بولس السادس "الحياة البشرية" (Humane Vitae) (1968)، لم يبين فقط أن الكاثوليك كانوا على استعداد لعصيان وصايا الكنيسة، وهو أمر طالما قام به الخطأة الكاثوليك، لكن أيضاً أنهم كانوا يبتعدون بشكل واع عن عقائد الكنيسة، وبضمير مرتاح، من دون التفكير بأنهم كانوا يتصرفون بشكل لاأخلاقي ومن دون أن يعتقدوا أنهم كانوا غير مخلصين للكنيسة الكاثوليكية.

ضمنياً على الأقل، وعبر عصيان الكاثوليك الكنسي وعدم استعدادهم العلني لترك الكنيسة، بل من خلال رفضهم اعتبار أنهم بعصيان الرئاسة الكنسية يقطعون تواصلهم مع الكنيسة، كانوا يقولون إنهم استوعبوا تعاليم المجمع الفاتيكاني الثاني بطريقة لم يتوقعها ربما آباء المجمع عندما أعلنوا عقيدة حرية الضمير أو حين عرّفوا الكنيسة بأنها شعب الله. ضمنياً على الأقل، يقول الكاثوليك إنهم شعب الله. وإن الكنيسة تنتمي أيضاً إليهم لا إلى الرئاسة الدينية فقط، وإنه، بغض النظر عما تقوله الرئاسة الروحية، فإنهم لن يشعروا بأنهم محرومون كنسياً وأن لديهم أيضاً الحق في المشاركة في تأويل معنى التقليد المعياري الكاثوليكي في ضوء الظروف المعاصرة، وأن من واجبهم الأخلاقي، كأفراد أن يطبقوا بضمير صاح، المبادئ المعيارية الكاثوليكية على ظرفهم الشخصي الخاص، وهو ما سماه آندرو غريلي

"إستفت قلبك" أو "الكاثوليكية الانتقائية" وهو يعني بعبارة أخرى، أن الكاثوليك الأمريكيين قد بلغوا مستوى الدين المتعقل الحديث أو مرحلة الأخلاقيات اللاحقة للتقليد[140].

وإذا صح أن الرئاسة الروحية لم تعد تسيطر على ضمائر المؤمنين في المجال الخاص، فإنها كذلك لا تسيطر البتة على نشاطات الكاثوليك في المجال العام. ومن المفهوم تماماً أنه في مجتمع مدني حديث متعدد وديمقراطي لا يمكن للكنيسة أن تسنّ قوانين الأخلاق العامة، وبذلك، فإن عليها أن تتخلى عن نموذج الكنيسة - المؤسسة. أكثر من ذلك، إن على الكنيسة أيضاً أن تتخلى عن نموذج التعبئة السياسية الكاثوليكية نفسه أو العمل الكاثوليكي في المجال العام. ونظراً للبنية الداخلية التعددية لـ"شعب الله" فإن كل تعبئة سياسية في اتجاه عام معين لا يمكن إلا أن تستدعي التعبئة المضادة للكاثوليك المنشقين في الاتجاه المعاكس.

وفي دراسة شاملة لمعتقدات الكاثوليك الأمريكيين وممارساتهم وقيمهم، يشير جورج غالوب جونيور، وجيم كاستيللي إلى ما يريان أنه "تناقض حقيقي": فمن جهة، تتفق أكثرية كاثوليكية مع مواقف الأساقفة حول قضايا معينة كالحدّ من التسلح، أمريكا الوسطى، الإجهاض، التعليم، والسياسة الاقتصادية، ومن جهة أخرى، توجد مقاومة قوية لانخراط الكنيسة في الحلبة السياسية"[141]. لكن في الواقع لا يوجد تناقض فعلي هنا. إن الكاثوليك العلمانيين ببساطة يميزون بين الانخراط في المجال العام للمجتمع المدني والانخراط في المجال العام للمجتمع السياسي. إنهم بعبارة أخرى يريدون للكاثوليكية أن تكون ديناً عاماً، مع ذلك، يشير غالوب وكاستيللي إلى أن "الكاثوليك الأمريكيين ذوي القناعات السياسية المختلفة لا يريدون لأساقفتهم أن يظهروا ولو من بعيد ليملوا عليهم كيف يصوتون"[142]. كذلك، فإنهم على ما يبدو لا يؤيدون وجود حزب كاثوليكي، أو عمل كاثوليكي أو حركة سياسية كاثوليكية. إن الكاثوليك يحترمون التمييز الذي لحظه المجمع الفاتيكاني الثاني بين نشاطاتهم "باسمهم الخاص كمواطنين يتبعون ما يمليه عليهم الضمير المسيحي ونشاطاتهم مع رجال الدين باسم الكنيسة"[143].

إن الجدار الفاصل الليبرالي لم يسهم تاريخياً في حماية الدولة والمجتمع من المؤسسة الدينية والمجالين السياسي والاقتصادي من هموم معيارية طارئة فحسب، بل أيضاً في حماية المجال الديني الخاص من التدخل العام والتدقيق العام. وإذا كان الأساقفة قد أكدوا الآن من خلال تدخلهم العام "حقهم وصلاحيتهم" في التدخل في الشؤون العامة، فهم ضمنياً على الأقل، قد أدركوا حق الرأي العام في الحكم على تصريحاتهم بما يتوافق والمعايير الكونية للنقاش المفتوح العقلاني التي

تحكم المجال العام، في الحالة المثالية على الأقل. وما إن يتوصل الأساقفة إلى قبول هذه المعايير في تدخلاتهم العامة، حتى تزداد صعوبةً أي محاولة لبناء جدار جديد فاصل بين الكنيسة كمؤسسة عامة والكنيسة كمؤسسة لاهوتية خاصة. إذ سوف تمتد آثار المعايير المعتمدة في المجال العام إلى المجال الكنسي. وبوسع المرء أن يتوقع أن شعب الله سوف يطلب المشاركة في السيرورة التاريخية المستمرة لتأويل تعاليم الكنيسة المعيارية وأن النساء سوف يطلبن حقوقاً متساوية في الكهنوت الكوني لشعب الله، وأنه في النهاية سيكون على المؤسسة الكنسية أن تتعلم احترام الكرامة الإنسانية لجميع أعضائها، وأن على الكنيسة أن توقف الإجراءات التفتيشية ضد اللاهوتيين المنتمين إليها، وكذلك الطلب من المنشقين عنها التبرؤ العلني من معتقداتها(144). وفي نهاية المطاف، فإن كنيسة تزعم أنها عامة وكونية يجب عليها أن تقبل بـ"الانشقاق المؤمن" ضمن بيتها الداخلي تماماً كما أن على المجمتعات الديمقراطية الحديثة أن تقبل بمبدأ "العصيان المدني". إن انسحاب الكنيسة مجدداً إلى ملجأ مذهبي خاص وتخليها عن مزاعمها بأنها دين عام في العالم الحديث، يمكنه وحده أن يجنب الكنيسة النتائج غير المرجوة لدخولها المجال العام الحديث.

الهوامش

(1) للأسف، استولى شعب الولايات المتحدة، وغالباً بنبرة مسيحانية وامبريالية، على اسم قارة بأكملها، أي أمريكا، وذلك للدلالة على بلد معين في تلك القارة وسكانه. ورغم بؤس الموقف الكامن وراء هذه الممارسة اللغوية، فإنني لست متأكداً من الرغبة في تغيير هذه الممارسة اللغوية نفسها. لذلك، سوف ألتزم على مضض بالممارسة الشائعة وأستخدم عبارة الكاثوليكية الأمريكية للإشارة إلى الكاثوليكية في الولايات المتحدة الأمريكية.

(2) إن معظم النقاشات المتعلقة بالتصنيف النموذجي للكنيسة - المذهب واستخداماته، تخفق في التمييز بين تلك الأبعاد الأربعة.

(3) لحسن الحظ، ثمة تاريخان ممتازان ومتكاملان للكاثوليكية في أمريكا. وقد اعتمد عليهما في الجزء التاريخي الأول من هذه الدراسة: James Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States,* with a foreword by John Tracy Ellis (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), and Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present* (Garden City, NY: Doubleday, 1985),

وثمة بحث تأويلي تاريخي يستحق القراءة سابق للمراجع المذكورة أعلاه هو: Andrew M. Greeley, *The Catholic Experience; An Interpretation of the History of American Catholicism* (Garden City, NY: Doubleday, 1967).

(4) يجب أن تؤخذ هذه الأرقام باعتبارها مجرد تقديرات. إن كل نص أعرفه يقدم أرقاماً مختلفة. أما تلك المذكورة هنا، فهي معلومات مركبة مأخوذة من المصادر المذكورة أعلاه من: Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II,* Studies in Church and State (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), p. 18.

(5) George Gallup, Jr., and Jim Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values* (Garden City, NY: Doubleday, 1987), pp. 2-3,

إن دراسات طولية أخرى تقدم معلومات مختلفة: Andrew M. Greeley, *Religious Change in America,* Social Trends in the United States (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

(6) Perry Miller, *The Life of the Mind in America, from the Revolution to the Civil War* (New York: Harcourt, Brace & World, [1965]).

(7) Ray Allen Billington, *The Protestant Crusade, 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism* (New York: Macmillan, 1938), pp. 70 sqq.

(8) انظر: Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States,* p. 119.

(9) المصدر نفسه، ص 124-126 .

(10) William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essays on Religion and Social change in America, 1607-1977,* Chicago History of American Religion (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978), pp. 140-178.

(11) Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present,* p. 161.

(12) انظر: George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925* (New York: Oxford University Press, 1980), and William R. Hutchison, *The Modernist Impulse in American Protestantism* (Cambridge,

MA: Harvard University Press, 1976).

(13) Joseph R. Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, 2nd ed. (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986), and Allan J. Lichtman, *Prejudice and the Old Politics: The Presidential Election of 1928* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979).

(14) انظر: Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II.*

(15) لا يملّ آندرو غريلي من عرض "السرّ الصغير البشع" للأحكام المسبقة المعادية للكاثوليكية في أوساط الطبقات العليا المتعلمة الليبرالية. وعلى الرغم من وجود براهين تثبت العكس ما زال 40 بالمئة من البروتستانت الحاصلين على تعليم جامعي والليبراليين في الشمال الشرقي (مقابل 30 بالمئة من مجمل البروتستانت و20 بالمئة من اليهود) يعتبرون أن "الكاثوليك يخافون من التفكير بشكل مستقل" وأن "الكاثوليك يميلون إلى التفكير بالطريقة التي يريدها لهم أساقفتهم وكهنتهم". انظر: Andrew M. Greeley: *The Catholic Myth: The Behavior and Beliefs of American Catholics* (New York: Scribner, 1990); The American Catholic: *A Social Portrait* (New York: Basic Books, 1977), and *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report* (Chicago, IL: Thomas More Press, 1985).

ومن أجل شرح كلاسيكي للأحكام المسبقة المعادية للكاثوليكية الليبرالية، انظر: Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power*, 2nd ed., rev. and enl. (Boston, MA: Beacon Press, 1958).

(16) Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew; an Essay in American Religious Sociology*, A Doubleday Anchor Book; A 155, new ed. completely rev. (Garden City, NY: Anchor Books, 1960).

(17) Dolan, *The American Catholic Experience:* A History from Colonial Times to the Present, p. 80.

(18) انظر: Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, p. 68.

(19) لقد قدّم دايفيد أوبرايان التوصيف الأكثر منهجية لنمطي الكاثوليكية. انظر: David J. O'Brien, *Public Catholicism*, Makers of the Catholic Community: The Bicentennial History of the Catholic Church in America (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1989).

(20) المصدر نفسه، ص 5. انظر أيضاً: Bernhard Groethuysen, *The* Bourgeois; *Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth - Century France*, introd. by Benjamin Nelson; translated from the French by Mary Ilford (New York: Holt, Rinehart & Winston, [1968]).

(21) انظر: Greeley, *The Catholic Experience, an Interpretation of the History of American Catholicism*, p. 94,

كان الأسقف إنجلند يعبر عن خلافه مع تصريحات أدلى بها الرئيس جون كوينسي آدامس.

(22) انظر: O'Brien, Ibid., p. 30.

(23) انظر: Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, p. 124.

(24) Greeley, *The Catholic Experience; an Interpretation of the History of American Catholicism*, p. 107.

(25) انظر: Robert D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958); Thomas Timothy McAvoy, *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900* ([Notre Dame, IN]: University of Notre Dame Press, 1963); Gerald Patrick Fogarty, *Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965* (Wilmington, DE: Michael Glazier Inc., 1985), and *Roman Catholic Modernism,*

edited and introduced by Bernard M. G. Reardon, A Library of Modern Religious Thought (Stanford, CA: Stanford University Press, [1970]).

(26) William M. Halsey, *The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era Of Disillusionment, 1920-1940*, Notre Dame Studies in American Catholicism; no. 2 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980),

وحول الكاثوليكية العبادية وأبرشية الحي، انظر: Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present,*

وحول العصور الوسطى والتومائية، انظر: Philip Gleason, *Keeping the Faith/ American Catholicism, Past and Present* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987).

(27) كان جون ترايسي إيليس هو من أطلق هذا النقاش. انظر: John Tracy Ellis, "American Catholics and the Intellectual Life," *Thought*, vol. 30. (Autumn 1955).

(28) من أجل مقاطع مهمة من هذا الخطاب، انظر: Greeley, *The Catholic Experience; an Interpretation of the History of American Catholicism*, p. 283.

(29) أنظر: Jay P. Dolan, *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, foreword by Martin E. Marty (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, [1975]), and *the American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, chaps. 5-12, pp. 127-346.

(30) Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, p. 301.

(31) كان هناك، على سبيل المثال، 1515818 كاثوليكياً يمارسون شعائرهم الدينية في أبرشيات ناطقة بالإيطالية، و1425193 في الأبرشيات البولندية، و1026066 في الأبرشيات الفرنسية و552244 في الأبرشيات الناطقة باللغة الإسبانية. انظر: المصدر نفسه، ص 134-135.

(32) من المؤكد أن الانشقاقات حصلت على امتداد القرن التاسع عشر وامتدت إلى هذا القرن، وخاصة تلك التي قامت بها أبرشيات منشقة حاربت مع أسقفها من أجل الملكية والحكم. لكن في النهاية، فإن معظم هذه الأبرشيات - مع الاستثناء المهم للكنيسة الكاثوليكية القومية البولندية والعدد الكبير للروقنيين - الأوكرانيين الذين انضموا إلى الكنيسة الأرثوذكسية الروسية - قد التحقوا بالكنيسة الكاثوليكية. لمزيد من التفاصيل انظر: José Casanova, "Roman and Catholic and American," pp. 89 sqq.

(33) يبقى توصيف ويل هيربرغ بروتستانتي- كاثوليكي- يهودي مقولة كلاسيكية لكن من المهم أن نتذكر دائماً بعض العوامل. أولاً، إن تجربة الهجرة لا تزال حديثة العهد. إن أكثر من نصف الكاثوليك ينتمون إلى الجيلين الأول والثاني من المهاجرين. ثانياً، تبيّن أن الاثنين أكثر تمنعاً عن الذوبان مما افترضته نظريات الاستيعاب في الستينيات. أخيراً، إن التجربة المهاجرة لم تنته على الإطلاق. فمنذ الحرب العالمية الثانية، استمرت الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية في استقبال أعداد كبيرة من البرتغاليين والفلبينيين والفيتناميين والهايتيين. وفي المقام الأول الهيسبانيين. ويوجد اليوم أكثر من عشرة ملايين كاثوليكي هيسباني، يشكلون تقريباً 16 بالمئة من الكاثوليك الأمريكيين. ويواجه الهيسبانيون المشاكل نفسها التي واجهتها أي جماعة مهاجرة كاثوليكية قبلهم. لكن الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية قد أصبحت مؤسسة طبقة وسطى للأوروبيين البيض إلى حدّ أنها بات من الصعب عليها تلبية الحاجات الاجتماعية والروحية للهيسبانيين. انظر: Harold J. Abramson, *Ethnic Diversity in Catholic America* (New York: Wiley, [1973]); Gallup and Castelli, *the American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, pp. 139-148; Greeley, *The American Catholic: A Social Portrait*, and Antonio M. Stevens-Arroyo, *Prophets Denied Honor: An Anthology on the Hispano Church in the United States* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1980).

(34) انظر: Sidney E. Mead, "Denominationalism: The Shape of Protestantism in America," in: Sidney E. Mead, *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York: Harper and Row, 1976), pp. 103-133.

(35) Pay P. Dolan, *Catholic Revivalism: The American Experience, 1830-1900* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1978).

(36) David J. O'Brien, *American Catholics and Social Reform; The New Deal Years* (New York: Oxford University Press, 1968).

(37) انظر: Charles A. Meconis, *With Clumsy Grace: The American Catholic Left, 1961-1975*, A Continum Book (New York: Seabury, 1979), and Mel Piehl, *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America* (Philadelphia: Temple University Press, 1982).

(38) يبيّن فاراكالي متبعاً إطاراً بارسونسياً كيف أن تصورات "الشخصية" و"الكونية" قد جرى تطويرها. انظر: Joseph A. Varacalli, *Toward the Establishment of Liberal Catholicism in America* (New York: University Press of America, 1983).

(39) لقد قطعت كل المذاهب البروتستانتية صلاتها بالكنيسة الأم في أوروبا وقدمت بعض التنازلات للمبادئ الجمهورية لدى وضعها نظام إدارة الكنيسة. انظر: Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972).

(40) حتى يومنا هذا تبقى سيطرة الفاتيكان على عملية اختيار الأساقفة في الولايات المتحدة كما في بلاد أخرى، عاملاً أساسياً في تحديد اتجاه سياسات الكنيسة. انظر: Thomas Reese, "The Selection of Bishops," *America* (25 August 1984).

(41) انظر: Patrick W. Carey, *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame Studies in America Catholicism (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987).

(42) المصدر نفسه، ص 15.

(43) لقد طرح الأسقف جون إنجلند أوف تشارلستون في عشرينيات القرن التاسع عشر نظاماً بديلاً للإدارة الكنسية أكثر ملاءمة للظرف الأمريكي. لكن زملاءه الأساقفة الأمريكيين فعلوا ما بوسعهم كي "لا يوافق الكرسي الرسولي على هذا الدستور أو الطريقة الديمقراطية في حكم الكنيسة". انظر: Greeley, *The Catholic Experience; an Interpretation of the History of American Catholicism*, pp. 85 sqq.

(44) مرة أخرى، كان جون إنجلند الأسقف الوحيد الذي لمس الحاجة إلى تأسيس بنية سينودية قومية. لكن هنا أيضاً قاوم الأساقفة زملاؤه كل خططه ومقترحاته. انظر: المصدر نفسه، ص 89-93.

(45) انظر: Timothy A. Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

(46) Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, p. 190.

(47) لقد سبق طبعاً أن انخرط بعض الأساقفة في حركة العمل، خاصة في دعم فرسان العمل. انظر: Henry J. Browne, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Studies in American Church History; v. 38 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1949), and James Edmund Roohan, *American Catholics and the Social Question, 1865-1900*, Irish-Americans (New York: Arno Press, 1976).

(48) انظر: Aaron Ignatius Abell, *American Catholicism and Social Action: A Search for Social Justice, 1865-1960* (Garden City, NY: Doubleday, 1960), and Francis L. Broderick, *Right Reverend New Dealer* (New York: Macmillan, [1963]).

(49) انظر: Hennesey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, p. 252.

(50) O'Brien, *American Catholics and Social Reform; The New Deal Years*, pp. 150-181, and Alan Brinkley, *Voices of Protest: Huey Long, Father Coughlin, and the Great Depression* (New York: A. Knopf, 1982).

(51) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, with a new introduction by Daniel J. Boorstin, Vintage Classics, 2 vols. (New York: Vintage Books, 1990), vol. 1, pp. 301-302.

(52) في الوقت الذي حصلت فيه هذه النقاشات كان توكفيل قد اعتبر أن "الديانة الكاثوليكية قد اعتبرت على سبيل الخطأ العدو الطبيعي للديمقراطية، وعلى العكس من ذلك يبدو لي أن الكاثوليكية هي بين المذاهب المسيحية العديدة، المذهب الأكثر تشجيعاً على المساواة بين البشر". انظر: المصدر نفسه، مج 1، ص 300 .

(53) انظر: Dorothy Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, with an introd. by Joseph P. Fitzpatrick (New York: Sheed & Ward, [1967]), p. 95.

(54) لم يكن الأسقف هيوز خائفاً من تحدي الإنجيليين إلى مبارزة تبشيرية على أرضهم بينما كان في الوقت نفسه يسخر من المخاوف التآمرية للبروتستانت الأهلانيين. المصدر نفسه، ص 111. وكان آيرلند ميالاً الى تأليف الأغاني الأكثر عذوبة والأناشيد الشغوفة المباشرة للجمهورية الأمريكية.

(55) انظر: Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, p. 19.

(56) لعرض أكثر وضوحاً، ولنقد داخلي أفضل للموقف الكاثوليكي التقليدي، انظر: John Courtney Murray, "The Problem of Religious Freedom," *Theological Studies*, vol. 25 (December 1964), pp. 503-575.

(57) إن مقولة أن "ليس للخطأ حدود" كانت لا تزال المنهج الذي اتخذه الكاردينال أوتافياني والأساقفة المحافظون الذين كانوا يحاولون منع إعلان الحرية الدينية في المجمع الفاتيكاني الثاني. انظر: John Courtney Murray, "The Issue of Church and State at Vatican Council II," *Theological Studies*, vol. 27 (December 1966), pp. 580-606.

(58) غالباً ما ربط الأمريكيون رسالة الجمهورية برسالة الكنيسة. ويقول آيرلند: "إذا انتصرت الكنيسة في أمريكا، فإن الحقيقة الكاثوليكية ستسافر على جناح الأثير الأمريكي وستلف الكون". انظر: Dohen, *Nationalism and American Catholicism*, p. 109.

(59) John Courtney Murray, *We Hold These Truths; Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed & Ward, [1960]).

(60) Vincent A. Yzermans, ed., *American Participation in the Second Vatican Council* (New York: Sheed & Ward, [1967]).

(61) انظر: Donald F. Crosby, *God, Church, and Flag: Senator Joseph R. McCarthy and the Catholic Church, 1950-1957* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1978); Fogarty, *Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, and Dohen, *Nationalism and American Catholicism*.

(62) انظر: John Cooney, *The American Pope: The Life and Times of Francis Cardinal Spellman* (New York: Times Books, 1984), and Lawrence H. Fuchs, *John F. Kennedy and American Catholicism* (New York: Meredith Press, [1967]).

(63) إن كتاب جيم كاستيلي يقدم نص الرسالة الرعوية وكذلك إعادة صياغة مفيدة للعملية التي قادت الى المسودات العديدة ونشر النص النهائي. انظر: Jim Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age* (Garden City, NJ: Doubleday, 1983),

أما كتاب مورنيون فيقدم واحدة من أفضل مجموعات المقالات التأويلية والتقويمية حول الرسالة

الرعوية. انظر: Philip J. Murnion, ed., *Catholics and Nuclear War: A Commentary on the Challenge of Peace, the U. S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace*, foreword by Theodore M. Hesburgh (New York: Crossroad, 1983),

أما كتاب غانون فهو يقوم بالشيء نفسه بالنسبة الى الرسالة الرعوية حول الاقتصاد الأمريكي ويتضمن أيضاً النص النهائي الكامل. انظر: Thomas M. Gannon, ed., *The Catholic Challenge to the American Economy: Reflections on the U. S. Bishop's Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987),

ويقدم كتاب كولمان مجموعة ممتازة من المقالات التي تؤول الفكر الاجتماعي الكاثوليكي حول العائلة، والعمل والسلام. انظر: John A. Coleman, ed., *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991),

وفي ما يخص الإجهاض، انظر: Hans Lotstra, *Abortion, The Catholic Debate in America* (New York: Irvington Publishers, 1985), and Patricia Beattie Jung and Thomas A. Shannon, eds., *Abortion and Catholicism: The American Debate* (New York: Crossroad, 1988),

أما المرجع التالي فيقدّم أفضل إعادة صياغة للسياق السياسي الأمريكي الذي وقعت خلاله الأحداث الثلاثة: Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics.*

(64) إن اهتمامي الأساسي لم يكن بالمضمون المعياري للنصوص بل بطبيعتها العامة كأحداث عامة في المجال العام. لذلك، فإن الحجة القائلة بأن الرسالتين الرعويتين والتدخلات العامة للأساقفة في قضية الإجهاض تشكل على صعيد الشكل، نمطين مختلفين من الكاثوليكية العامة يستندان في الأصل إلى نوعين مختلفين من الدعاية التي استخدمت لهما.

(65) كتب جون ترايس إيليس، عميد المؤرخين الكاثوليك الأمريكيين: "لم يسبق للكاثوليك الأمريكيين أن عرفوا تجربة مشابهة لتلك التي عصفت بهم حوالى عام 1966، كما لم يحصىء أي أمر مشابه لذلك في الكاثوليكية الكونية منذ أن زعزعت الثورة الفرنسية أساس الكنيسة". انظر المقدمة في كتاب: Hennessey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, p. xi.

(66) Byrnes, Ibid., pp. 3-4 sqq.

(67) Varacalli, *Toward the Establishment of Liberal Catholicism in America.*

(68) وحين يتحدّث الأساقفة الأمريكيون عن المجلس، فهم يقومون بذلك استناداً إلى تجربة شخصية "قبل" و"بعد"، سيّان بالنسبة الى الاهتداء. انظر شهادة رئيس الأساقفة جون كوين في: Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age*, p. 35.

(69) من أجل تحليلين كلاسيكيين مختلفين لهذه التحولات، انظر: Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society; a Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, [1973]), and Joseph Bensman and Arthur J. Vidich, *The New American Society; The Revolution of the Middle Class* (Chicago, IL: Quadrangle Books, 1971).

(70) إن المقولة المستخدمة لتفسير نمو الكنائس البروتستانتية المحافظة، التي تقول بأن "النشاط السياسي للإكليروس الليبرالي كان يستلب العلمانيين الأكثر محافظة"، هي أقل تطابقاً مع السياق الكاثوليكي. انظر: Jeffrey K. Hadden, *The Gathering Storm in the Churches* (New York: Doubleday, 1969); James Hitchkock, *The Decline and Fall of Radical Catholicism* (New York: Doubleday, 1971), and Garry Wills, *Bare Ruined Choirs; Doubt, Prophecy, and Radical Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1972).

إن الدلائل المستقاة من دراسات استطلاعات الرأي العام يمكن أن نجدها في: Gallup, Jr., and Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values,* and Greeley, *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report.*

(71) Varacalli, *Toward the Establishment of Liberal Catholicism in America,* p. 171.

(72) المصدر نفسه، ص 1 وما يليها.

(73) لا عجب في أن هذه المقولة تأتي من لاهوتي ليبرالي تحول إلى كاردينال-أسقف محافظ. انظر: *Joseph Ratzinger and Vittorio Messori, The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church,* translated by Salvator Attanasio and Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1985).

(74) انظر: Peter Hebblethwaite, *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November-December 1985* (Garden City, NY: Doubleday, 1986); Penny Lernoux, *People of God: The Struggle for World Catholicism* (New York: Penguin Books, 1990); Ralph Della Cava, "Vatican Policy, 1978-1990: An Updated Overview," *Social Research,* vol. 59, no. 1 (Spring 1992); and James Hitchcock, *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation?* (New York: Seabury, 1979); William D. Dinges and James Hitchcock, "Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Observed,* a study conducted by the American Academy of Arts and Sciences, Fundamentalism Project; v. 1 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), and George A. Kelly, *The Battle for the America Church* (New York: Doubleday, 1979), and *Keeping the Church Catholic with John Paul II* (New York: Doubleday, 1990).

(75) انظر: Karl Rahner, "Dream of the Church," *Tablet* (1981), pp. 52-55.

(76) لقد مرّت الرسائل بعدة مسودّات أثارت النقاش العام وردّات الفعل لدى المعنيين حتى قبل نشر النص الأخير. وقد استمعت اللجان المكلّفة كتابة المسوّدات والمؤتمر الأسقفي خلال مشاوراتها العامة، إلى شهادات" خبراء" عدة، وممثلين عن الإدارة، وجماعات مهتمة، وناشطين من الحركة الاجتماعية، وجماعات دينية أخرى، وكاثوليك منشقين. كما تشاور الأساقفة أيضاً مع روما وأجسام أسقفية أخرى.

(77) انظر ما كتبه هابرماس وغيره في: Jurgen Habermas, "Discourse Ethics i Notes on a Program of Philosophical Justification," in: Seyla Benhabib and Fred Dallmayr, eds., *The Communicative Ethics Controversy,* Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), and Jean L. Cohen and Andrew Arato, "Discourse Ethics and Civil Society," in: Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory,* Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(78) انظر: Hebblethwaite, *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November-December 1985,* p. 59.

(79) خلال الحروب المكسيكية -الأمريكية والإسبانية -الأمريكية، كان الأساقفة الأمريكيون قد لفتوا الانتباه باعتزاز لا إلى استعداد الكاثوليك للموت في سبيل وطنهم فحسب، بل أيضاً إلى جهوزيتهم لقتل نظائرهم الكاثوليك الأجانب كدليل على وطنيتهم الأمريكية وبرهان يدحض اتهام الكاثوليكية بـ"اللاأمريكية" وبأنها خطر على الجمهورية بسبب طابعها متعدي القومية الروماني. انظر: Dohen, *Nationalism and American Catholicism.*

(80) لاحظت ماري هانا أن "الحرب العالمية أنتجت معارضاً نزيهاً كاثوليكياً أمريكياً واحداً" بينما كان المئتا معارض النزيهون الكاثوليك للحرب العالمية الثانية بأغلبيتهم مناصرين لحركة العامل الكاثوليكي.

وبصورة لا تدعو للدهشة، إضافة إلى أنه: "على امتداد التاريخ الأمريكي، كانت الكنيسة الكاثوليكية وأساقفتها على الأرجح أكبر صقور في سماواتنا". انظر: Mary T. Hanna, *Catholics and American Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), pp. 40-42.

(81) انظر: George Q. Flynn, *Roosevelt and Romanism: Catholics and American Diplomacy, 1937-1945*, Contributions in American History; no. 47 (Westport, CO: Greenwood, 1976); Crosby, *God, Church, and Flag: Senator Joseph R. McCarthy and the Catholic Church, 1950-1957*, and Seymour Martin Lipset, "Three Decades of the Radical Right: Coughlinites, McCarthyites, and Birchers," in: Daniel Bell, ed., *The Radical Right. The New American Right Expanded and Updated*, Anchor Books; no. A 376 (Garden City, NY: Doubleday, 1964).

(82) انظر: Patricia F. McNeal, *The American Catholic Peace Movement, 1928-1972*, American Catholic Tradition (New York: Arno Press, 1978), and Piehl, ***Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America.***

(83) انظر: Gallup, Jr., and Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values;* Greeley, *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report*; William A. Au, *The Cross, the Flag, and the Bomb: American Catholics Debate War and Peace, 1960-1983*, Contributions to the Study of Religion, 0196-7053; no. 12 (Westport Co.: Greenwood Press, 1985), and Charles A. Meconis, *With Clumsy Grace: The American Catholic Left, 1961-1975*, and "The Bishops and Vietnam," *Commonweal* (15 April 1966).

(84) دعت رسالة البابا يوحنا الثالث والعشرين "على الأرض السلام" إلى حظر الأسلحة النووية ووضع حدٍّ لسباق التسلح، كما طرحت احتمالاً مفاده أن الأسلحة النووية قد جعلت معايير "الحرب العادلة" غير قابلة للتطبيق. لقد أعلن الدستور الرعوي، "دستور الكنيسة في العالم الحديث" 1965، أن "أي عمل حربي يهدف إلى التدمير العشوائي لمدن كاملة أو مناطق واسعة مع سكانها هو جريمة ضد الله وضد الإنسان نفسه"، فدانت بحكم الأمر الواقع وبمفعول رجعي استراتيجيات القصف التي اتبعها الحلفاء واستخدام الأسلحة النووية في هيروشيما وناغازاكي. وفي خطاب ألقاه في "بيس ميموريال بارك" في شباط/فبراير عام 1981، كرّر يوحنا بولس الثاني الحديث عن الخطر الذي تمثّله الحرب النووية على الكوكب بأكمله والواجب الأخلاقي لمواجهة هذا الخطر. انظر: Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age*, p. 26.

(85) من أجل مجموعة من الأبحاث الجيدة حول "الحرب العادلة" الكاثوليكية انظر: Thomas A. Shannon, ed., *War or Peace?: The Search for New Answers* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1980).

(86) إنه لمن الضروري التشديد على أن الرسالة لم تكن تصريحاً سلمياً، مما ترتب على معارضة الأساقفة لسياسات الردع النووي أن لم يكن نزع السلاح من جانب واحد كما اعتبر بعض النقّاد بشكل ديماغوجي. فنظراً للخطر السوفياتي الجدّي، الذي كان الأساقفة يعتبرونه أمراً بديهياً، فإن ما استنتج منها كان وجوب اعتماد سياسات دفاع حربية تقليدية أكثر كلفة اقتصادياً وأكثر مخاطرة سياسياً. وكانت هذه تحديداً هي القضية التي تزعج الأسقفية الألمانية والكاردينال راتزينغر على الأرجح، في وقت كانت فيه حركة سلمية قوية تزعزع النظام السياسي في مختلف أنحاء أوروبا.

(87) بحسب جيم كاستيللي، كان هذا التشديد "يعود في الغالب إلى إلحاح روما". انظر: Castelli, Ibid., p. 180.

وقد يخمّن المرء أن إلحاح روما نابع إما من احترام عميق للكرامة المقدّسة للضمير الإنساني، وهو موضوع غالباً ما يجده المرء في تصريحات يوحنا بولس الثاني، أو من هم جيو-سياسي لمنع

الأساقفة الأمريكيين من إصدار إدانة فورية لسياسات الردع النووي الغربية، وهو الاحتمال الأقرب. لكن المفارقة هي أن المجلس لم يصل إلى حدّ إدانة سياسات الردع النووي الغربية نفسها خلال المجمع الفاتيكاني الثاني بفضل تضافر جهود الأساقفة الأمريكيين.

(88) انظر: David M. Byers, ed., *Justice in the Marketplace: Collected Statements of the Vatican and the United States Catholic Bishops on Economic Policy, 1891-1984,* general introduction and document introductions by John T. Pawlikowski, Publication / Office of Publishing and Promotion Services, United States Catholic Conference; no. 933 (Washington, DC: United States Catholic Conference, Office of Publishing and Promotion Services, 1985).

(89) "Economic Justice for All: A Pastoral Message," in: Gannon, ed., *The Catholic Challenge to the American Economy: Reflections on the U. S. Bishops' Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy*, no. 3.

(90) المصدر نفسه، رقم 13.

(91) المصدر نفسه، رقم 84.

(92) المصدر نفسه، رقم 122.

(93) المصدر نفسه، رقم 87.

(94) المصدر نفسه، رقم 52.

(95) المصدر نفسه، رقم 95.

(96) المصدر نفسه، رقما 296 و297.

(97) انظر: John T. Noonan, Jr., "Abortion and the Catholic Church: A Summary History," *Natural Law Forum,* vol. 12 (1967), pp. 85-131; *The Morality of Abortion; Legal and Historical Perspectives,* edited with an introd. By John T. Noonan, Jr. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), and John Connery, *Abortion, The Development of the Roman Catholic Perspective* ([Chicago, IL]: Loyola University Press, 1977).

(98) Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II,* introductions and commentaries by Catholic Bishops and Experts; responses by Protestant and orthodox Schools; Joseph Gallagher, translation editor, An Angelus Book; 31185 (New York: Guild Press, [1966], p. 256.

(99) وقد تبع هذا النص: "Statement on Abortion," (1969); "Declaration on Abortion," (1970), and United States, Commission Population Growth and the American Future, *Population and the American Future; The Report* (Washington, DC: [n. pb., 1972]),

انظر أيضاً: Hugh J. Nolan, ed., *Pastoral Letters, from the House of Bishops to the Clergy and Members of the Protestant Episcopal Church in the U. S. A...* [n. p., n. pb.], 1845), vol. 3.

(100) انظر: Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics,* p. 57.

(101) انظر: United States Catholic Conference [USCC]: "Documentation on the Right to Life and Abortion," (Washington, DC: USCC, 1974), vol. 1, and "Documentation on Abortion and the Right to Life," (Washington, DC: USCC, 1976), vol. 2; Archbishop John R. Roach and Cardinal Terence Cooke, "Testimony in Support of the Hatch Amendment," Origins (19 November 1981), and Nolan, Ibid. vol. 4.

(102) انظر: Cardinal Joseph Bernardin, "The Consistent Ethic: What Sort of Framework?," in: Jung and Shannon, eds., *Abortion and Catholicism: The American Debate,*

انظر أيضاً تعليقات مارغريت أوبراين ستاينفلس وجون ر. كونري، وكريستين إي. غودورف في الكتاب نفسه.

(103) انظر: Roach and Cooke, Ibid.

(104) إن حقيقة أن الكنيسة تسمح بالإجهاض "غير المباشر" في حالات الحمل خارج الرحم مثلاً، تدل على نوع من المرونة الأخلاقية، بل تبيّن على العكس لاإنسانية نوع شكلي-قانونوي من التفكير المنطقي الأخلاقي الذي يسمح بالقتل غير المباشر للجنين عبر إزالة عضو الأم وجعلها عاقراً لكنه يمنع القتل المباشر للجنين نفسه من أجل إنقاذ الأم والعضو. وبالفعل، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الاندفاع المثابر الذي طالما أبدته الكنيسة لتفضيل حياة الجنين على حياة الأم، فإن ما يقع على عاتق الكنيسة هو دحض حجج اللاهوتيين النسويين الذين يرون في حماس الكنيسة كراهية للنساء. انظر: Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven* (New York: Penguin Books, 1991).

(105) انظر: Marian Faux, *Crusaders: Voices from the Abortion Front* (Secaucus, NJ: Carol Pub. Group, 1990); Kristin Luker, *Abortion and the Politics of Motherhood,* California Series on Social Choice and Political Economy (Berkeley, CA: University of California Press, 1984); *The New Politics of Abortion* (Conference), edited by Joni Lovenduski and Joyce Outshoorn, [Sage Modern Politics Series; v. 11] (London; Beverly Hills: Sage Publications; 1986); Rosalind Pollack Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom,* Longman Series in Feminist Theory (New York: Longman, 1984), and Celeste Michelle Condit, *Decoding Abortion Rhetoric: Community Social Change* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1990).

(106) انظر: Roger Rosenblatt, *Life Itself: Abortion in the American Mind* (New York: Random House, 1992).

(107) كان بوسع الكاثوليك العلمانيين البارزين، على سبيل المثال، أن يعبروا علناً من دون خوف من التوبيخ، عن خلافهم مع تعاليم الكنيسة بل إنكار صلاحية الكنيسة للنظر في هذه المسائل في بعض الأحيان. انظر محاولة ضرب "سلطة" رسالة الأساقفة الرعوية حول اقتصاد الولايات المتحدة قبل نشرها، في: *Toward the Future: Catholic Social Thought and the U. S. Economy: A Lay Letter* (New York: Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy; Noth Tarrytow, NY: Copies from the Commission, 1984).

(108) حول "قضية" تشارلز كارين وأعماله، انظر: Charles E. Curran: *Faithful Dissent* (Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1986); "Abortion: Its Moral Aspects," and "Civil Law and Christian Morality: Abortion and the Churches," in: Edward Batchelor, Jr., ed., *Abortion, the Moral Issues* (New York: Pilgrim Press, 1982); *Issues in Sexual and Medical Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1978); *Toward an American Catholic Moral Theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987), and *Tensions in Moral Theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).

(109) انظر: Rosemary Radford Reuther, "Catholics and Abortion: Authority vs. Dissent," in: Jung and Shannon, eds., *Abortion and Catholicism: The American Debate.*

(110) انظر: Charles Curran: "Official Catholic Social Teaching and Conscience," and "Official Catholic Social and Sexual Teachings: A Methodological Comparison," in: Curran, *Tensions in Moral Theology.*

(111) يكتب جيم كاستيللي، تعليقاً على هذا التشديد غير المسبوق على دور الضمير الفردي: "إذا كان الناس قد يختلفون بشكل مشروع حول ما إذا كان إطلاق حرب نووية أخلاقياً أم لا، ويحافظون مع ذلك على "مكانة جيدة" كاثوليكياً، فإن نتائج قضايا "أقل كونية، كالحدّ من النسل، والتعقيم والإجهاض والطلاق" تدعو إلى العجب. انظر: Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging*

Peace in a Nuclear Age, p. 180.

(112) لقد جرى حرمان بعض النساء كنسياً لعملهنّ في وكالات الخدمة الاجتماعية التي تساعد على عمليات الإجهاض.

(113) USCC, "Documentation on the Right to Life and Abortion", p. 60.

(114) انظر: Byrnes, *Catholic Bishops in American Politics*, p. 57.

(115) المصدر نفسه.

(116) انظر: Lawrence Lader, *Politics, Power, and Church: The Catholic Crisis and Its Challenge to American Pluralism* (New York: Macmillan, 1987).

(117) انظر: Cardinal John O'Connor, "From Theory to Practice in the Public - Policy Realm," in: Jung and Shannon, eds., *Abortion and Catholicism: The American Debate*. وقد نُشر أساساً في: *Origins* (19 June 1986).

وهذا تصريح في غاية الأهمية ألقاه من هو ربّما أكثر الناشطين المناهضين للإجهاض عنفاً بين جميع الأساقفة الأمريكيين، والذي يثير بطريقة عميقة، بل نيرة، أسئلة مهمة للغاية حول الطريقة الصحيحة للانتقال من "الانشغال الحزين" "بالأخطاء" الأخلاقية الأساسية والمظالم في الوطن وفي الخارج، إلى "العمل الفاعل" من دون ادّعاء معرفة الأجوبة. بل هو يعترف: "بما أنني ارتكبت أخطاء أكثر من معظم الآخرين في محاولة الانتقال من الانشغال إلى الفعل فقد بيّنت بشكل دراماتيكي أنني لا أعرف الأجوبة". ومن أجل دراسة بيوغرافية نيّرة للكاردينال أوكونور، انظر: Nat Hentoff, *John Cardinal O'Connor: At the Storm Center of a Changing American Catholic Church* (New York: Scribner, 1988).

(118) انظر: Mario Cuomo, "Religious Belief and Public Policy: A Catholic Governor's Perspective," in: Jung and Shannon, eds., Ibid.,

وحول الحملة الرئاسية للعام 1984، انظر: Richard P. McBrien, *Caesar's Coin: Religion and Politics in America* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987).

(119) Mary T. Hanna, "Divided, Distracted, and Disengaged: Catholic Leaders and the 1988 Presidential Campaign," in: James L. Guth and John C. Green, eds., *The Bible and the Ballot Box: Religion and Politics in the 1988 Election* (Boulder, Co.: Westview Press, 1991), p. 42.

(120) انظر: Connie Paige, *The Right to Lifers: Who They Are, How They Operate, Where They Get Their Money* (New York: Summit Books, 1983).

(121) كحجة منطقية للحاجة الملحة لاختيار شر الإجهاض، صرّح الأساقفة بأنه "إذا كان الهولوكوست النووي إمكانية مستقبلية، فإن هولوكوست الإجهاض واقع حاضر". انظر: McBrien, *Caesar's Coin: Religion and Politics in America*, p. 145.

(122) "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World," in: Abbott, ed., *The Documents of Vatican II*, document no. 76.

(123) O'Connor, "From Theory to Practice in the Public - Policy Real," p. 244.

(124) يُظهر الفصل الرابع من هذا الكتاب أن الحالة البولندية ما زالت مبهمة ومفتوحة.

(125) Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, with the feminist post christian introduction and new archaic afterwords by the author (Boston, MA: Beacon Press, 1985), and Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven*.

(126) انظر: Ari L. Goldman, "Little Hope Seen for Letter on Women," *New York Times*, 19/6/1992, and Peter Steinfels, "Bishops May Avoid Stand on Women," New York Times, 17/11/1992.

(127) تُظهر استطلاعات الرأي أن الكاثوليك الأمريكيين يؤيدون حقوق المرأة في الكنيسة وكذلك في المجتمع. نقلاً عن: "Poll Finds Backing of Female Priests," *New York Times*, 19/6/1992.

وعلى مدى عقد من الزمن، ما زالوا يبرهنون على تأييد أوسع من التأييد البروتستانتي، وكما يفوق تأييد الكاثوليك بشدّة لتعديل الحقوق المتساوية ولانتخاب امرأة رئيساً للبلاد، أو حاكماً أو عمدة أو عضو في الكونغرس تأييد الإنجيليين. وهم أيضاً يميلون أكثر من البروتستانت إلى الاعتقاد بأن النساء ما زلن يتعرضن للتمييز في مجال التوظيف.

(128) انظر: Laurence H. Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York: Norton, 1990).

(129) انظر: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston, MA: Beacon Press, 1984-1987).

(130) Karel Dobbelaere, "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Religion and the Political Order; v. 3 (New York: Paragon House, 1989), pp. 39-40.

(131) J. Bryan Hehir, "The Right and Competence of the Church in the American Case," in: Coleman, ed., *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge*, pp. 55-71.

(132) إنه لمن المعبّر أن الاتهامات بـ "الأمية الاقتصادية"، و"قلّة الكفاءة" و"الطوباوية الغريبة الأطوار" و"الابتعاد عن التعقيد" و"الحكمة التقليدية" و"الكليشهات البليدة" وما شابهها، كانت تأتي عادة لا من الاقتصاديين بل من النقّاد المحافظين المحدثين الذين كان ادعاؤهم الخبرة الاقتصادية أكثر زيفاً من ادّعاءات الأساقفة. انظر: Peter Steinfels, "Bishops and Their Critics" *Dissent* (Spring 1985), pp. 176-182.

(133) انظر: James Davidson Hunter and John Steadman Rice, "Unlikely Alliances: The Changing Contours of American Religious Faith," in: Alan Wolfe, ed., *America at Century's End* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991), and Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*.

(134) يستطيع المرء القول، في الغالب، إن الكاثوليكيين يميلون عموماً إلى أن يكونوا أكثر ليبراليّة من البروتستانت وأكثر ليبرالية من عموم الأمريكيين بشكل طفيف. انظر: Gallup, Jr., and Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, and Greeley, *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report*.

(135) انظر النتائج في: Hunter and Rice, Ibid.

(136) إن بضع دراسات تكفي مثالاً على ذلك. ويُظهر الزعماء الدينيون الكاثوليك، بالتوافق مع اتجاهاتهم السياسية الكاثوليكية العامة، تماهياً أكبر بكثير مع الحزب الديمقراطي من الزعماء الدينيين البروتستانت أو اليهود. إن التماهي مع الحزب الديمقراطي كان بنسبة 46 بالمئة في أوساط الزعماء الدينيين الكاثوليك المحافظين، و77 بالمئة في أوساط الزعماء الدينيين الكاثوليك التقدميين. وفي أوساط الزعماء البروتستانت كان التماهي مع الحزب الديمقراطي بنسبة 38 بالمئة و57 بالمئة تباعاً. إن الثغرة الحزبية بين الزعماء الدينيين المحافظين والتقدميين هي بشكل واضح أكبر لدى الكاثوليك (30 نقطة) مما هي لدى البروتستانت (28 نقطة) واليهود (19 نقطة). ويجد المرء انشقاقات مشابهة حول مسائل أخرى بين الزعماء الدينيين المحافظين والتقدميين. ففي موضوع تأييد تعديل الحقوق المتساوية، على سبيل المثال، كانت النتائج 42 بالمئة و78 بالمئة لدى الكاثوليك، و31 بالمئة و80 بالمئة لدى البروتستانت، و54 بالمئة و88 بالمئة لدى اليهود.

لكن في المسائل المتعلقة بالإجهاض، والأخلاقيات الجنسية، والمساواة الاقتصادية، والنظام الدولي، يختلف الزعماء الدينيون الكاثوليك بشكل متطابق عن زعماء دينين آخرين وعن رعاياهم الكاثوليك أنفسهم، فقد بلغت نسبة معارضة الإجهاض 100 بالمئة لدى المحافظين، و93 بالمئة لدى الكاثوليك التقدميين، و93 بالمئة و41 بالمئة لدى البروتستانت، و40 بالمئة و8 بالمئة لدى اليهود. وبشكل مماثل، كانت نسبة الذين اعتبروا أن الجنس قبل الزواج خطأ أخلاقي 97 بالمئة و82 بالمئة بين زعماء الكاثوليك، و97 بالمئة و59 بالمئة بين البروتستانت، و72 بالمئة و31 بالمئة بين اليهود. وبالعكس، يختلف العلمانيون الكاثوليك بشكل واضح مع أساقفتهم حول هذه المسائل. فبحسب استطلاع للرأي عام 1992، قال 13 بالمئة من الكاثوليك إن الإجهاض لا يمكن أن يكون خياراً أخلاقياً، بينما قال 41 بالمئة إنه مقبول أخلاقياً في ظروف نادرة، واعتبر 41 بالمئة آخرون أنه مقبول في ظروف كثيرة أو في كلّ الظروف. وبالفعل، وبحسب استطلاعات الرأي، ازداد تأييد الكاثوليك لرو ضد وايد من 32 بالمئة عام 1974 إلى 40 بالمئة عام 1986، فيما تراجع التأييد الكاثوليكي من 61 بالمئة إلى 48 بالمئة. أما لدى البروتستانت، فعلى العكس، تراجع تأييد قرار "رو ضدّ وايد" من 48 بالمئة إلى 42 بالمئة فيما ازدادت المعارضة من 41 بالمئة إلى 50 بالمئة خلال الفترة نفسها. ويعبّر العلمانيون الكاثوليك عن خلاف أكثر صراحة مع زعمائهم الدينيين حول جميع قضايا أخلاقيات الجنس والعائلة. وينزعون إلى الليبرالية أكثر من البروتستانت وسائر المواطنين بشكل عام. إن نسبة الزعماء الدينيين الذين وافقوا على "أن تعمل الحكومة على تقليص الثغرة في الدخل بين الأغنياء والفقراء" بلغت 90 بالمئة لدى الكاثوليك المحافظين و92 بالمئة لدى الكاثوليك التقدميين ويكون الفارق بذلك نقطتين. أما في صفوف البروتستانت فبلغت هذه النسبة 43 بالمئة و76 بالمئة تباعاً بفارق 33 نقطة. وفي صفوف اليهود كانت النسبة 59 بالمئة و78 بالمئة تباعاً بفارق 19 نقطة.

إن نسبة الزعماء الدينيين الذين أيدوا "التجميد" في بناء نشر الأسلحة النووية من قبل القوتين العظميين كانت 95-98 بالمئة لدى الكاثوليك و77-95 بالمئة لدى البروتستانت و72-90 بالمئة لدى اليهود. وبلغت نسبة الذين أيدوا تجميداً أحادي الجانب من قبل الولايات المتحدة وحدها كان 35-70 بالمئة بين الكاثوليك، و16-52 بالمئة بين البروتستانت، و10-29 بالمئة بين اليهود. ويميل الكاثوليك العلمانيون أيضاً إلى أن يكونوا أكثر "حمائمية" من البروتستانت وعموم السكان لكنهم لم يصلوا أبداً إلى درجة تأييد زعمائهم الدينيين للحمائم.

وبلغت نسبة الزعماء الدينيين الذين رأوا أن الأمة الأمريكية تميل إلى معاملة شعوب العالم الثالث بطريقة غير عادلة 50-87 بالمئة بين الكاثوليك، و27-71 بالمئة لدى البروتستانت، و19-39 بالمئة لدى اليهود. وبلغت نسبة الذين يؤيدون قيام وطن فلسطيني في إسرائيل 87-85 بالمئة لدى الكاثوليك، و42-82 بالمئة لدى البروتستانت و3-20 بالمئة لدى اليهود. وفي صفوف الشعب الأمريكي عموماً، كان الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت والرأي العام أكثر عمقاً حول القضايا الأمريكية المركزية. وليس من الصعب رد هذا الافتراض إلى الروابط الكاثوليكية المتعدية القوميات. من أجل هذه النتائج ونتائج دراسات أخرى، انظر: المصدر نفسه، ص 232-239، و Gallup, Jr., and Castelli, Ibid., pp. 70-76, 80-87 and 91-102,

ولاستطلاع الرأي الذي أجراه غالوب لشهر أيار / مايو 1992، انظر: *New York Times*, 19/6/1992.

(137) انظر: Philip Berryman, *Our Unfinished Business: The U. S. Catholic Bishops' Letters on*

Peace and the Economy (New York: Pantheon Books, 1989), and George E. McCarthy and Royal W. Rhodes, *Eclipse of Justice: Ethics, Economics, and the Lost Tradition of American Catholicism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992).

(138) Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984).

(139) انظر Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981); Alan Wolfe, *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), and Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987).

(140) لقد اشار آندرو غريللي إلى أن ما يقارب 80 بالمئة من الذين يذهبون إلى الكنيسة يرفضون التعليم الرسمي حول تنظيم النسل، وأن أكثر من ثلث أولئك الذين يرفضون تعليم الكنيسة حول الجنس قبل الزواج يتناولون القربان المقدس كلما ذهبوا إلى الكنيسة. انظر: Greeley, *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report,* pp. 64-71,

وللمزيد من التفاصيل حول الكاثوليكية الجديدة، انظر: Eugene Kennedy, *Re-Imagining American Catholicism: The American Bishops and Their Pastoral Letters* (New York: Vintage Books, 1985), and *Tomorrow's Catholics, Yesterday's Church: The Two Cultures of American Catholicism* (New York: Harper & Row, 1988).

(141) Gallup, Jr., and Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values,* p. 184.

(142) المصدر نفسه.

(143) "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World," document no. 76.

(144) انظر: Raymond A. Lucker, "Justice in the Church: The Church as Example," in: Coleman, ed., One *Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge, and Hans Kung* and Leonard Swidler, *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

القسم الثالث

الخاتمة

الفصل الثامن

تعميم الدين الحديث

كان الباعث على هذه الدراسة ونقطة انطلاقها، الاقتراحُ التجريبي الذي مفاده أننا نشهد تعميم الدين في العالم الحديث. وكان الدافع وراء الدراسة إدراك أن نظريات الدين الاجتماعية السائدة في العالم الحديث، والأنماط الليبرالية أو الجمهورية المواطنية لتحليل التمييز بين العام والخاص، لا تجدي نفعاً لدى محاولة تفهّم هذا الحدث الجديد، أو المثير للاهتمام مؤخراً على الأقل نظرياً وتحليلياً وعملياً. وبالتالي، كان لا بدّ من إعادة التفكير بشكل منهجي في العلاقة بين الدين والحداثة، وفي الأدوار المحتملة التي يمكن للأديان أن تضطلع بها في النطاق العام للمجتمعات الحديثة. فكانت هذه الدراسة محاولة في هذا الاتجاه.

ما هي شروط تحقّق الأديان العامة الحديثة؟ هذا هو السؤال الجوهري الذي جرى بحثه منهجياً في القسم النظري الأول من الدراسة، عبر إعادة بناء نقدية لنموذج العلمنة، ومن خلال تحليل مختلف أنماط مفهمة التمييز بين العام والخاص وإمكانية ربطها بالنطاق الديني. وقد طوِّرت سلسلة من الاقتراحات النظرية التحليلية العامة ذات الصلة، وتمّ إثباتها لاحقاً من خلال دراسة الحالات .

كان نموذج العلمنة الإطار النظري والتحليلي الرئيسي الذي نظرت من خلاله العلومُ الاجتماعية إلى العلاقة بين الدين والحداثة، وكانت المقولة المحورية والمقدمة المنطقية النظرية لهذه الدراسة أن ما جرت العادة على اعتباره نظرية علمنة واحدة، يتألف في الواقع من ثلاثة اقتراحات في غاية التباين والتفاوت والتفكك: العلمنة بمعنى تمايز النطاقات العلمانية عن المؤسسات والمعايير الدينية، والعلمنة بمعنى أفول المعتقدات والممارسات الدينية، والعلمنة بمعنى تهميش الدين وتحجيمه في نطاق مخصخص. وإذا كانت المقدمة المنطقية صحيحة، فلا بد من أن ينتج من التمييز التحليلي أن نقاش العلمنة العقيم لن ينتهي إلا متى بدأ علماء اجتماع الدين دراسة صحّة هذه الاقتراحات الثلاثة وتجريبها، الواحد بمعزل عن الآخر.

إنه لمن المضلّل ببساطة، على سبيل المثال، أن يحاجج المرء بأن استمرارية

المعتقدات والممارسات الدينية أو تناميها، والظهور المتواصل لأديان جديدة، وإعادة إحياء القديم منها في الولايات المتحدة الأمريكية أو في أي مكان آخر، إنما يفيد كتأكيد تجريبي على أن نظرية العلمنة مجرّد أسطورة. فهذه المحاججة لا تؤكّد سوى الحاجة إلى تطوير النظرية عبر التمييز بين النزعة البنيوية التاريخية العامة للتمايز العلماني، والسبل المختلفة لتجاوب الأديان المختلفة في المناطق المختلفة، أو تأثرها بالنزعة البنيوية الحديثة للتمايز. وكذلك يُخطئ من يدّعي أن الدور الذي اضطلع به الدين مؤخراً في الصراعات الدينية في العالم، يفيد في دحض نظرية العلمنة تجريبياً. كما يظهر التناقض جلياً في موقف أولئك المدافعين عن نظرية العلمنة، الذين يتذرّعون بمقولة الخصخصة، لاتهام الدين بالتعدي غير المشروع على النطاق العام، أو اتهامه بتخطي الحدود النسقيّة عبر اضطلاعه بأدوار غير دينية[1].

ليس هذا العمل، بالمعنى الحقيقي للكلمة، دراسة شاملة أو منهجية لنظرية العلمنة، أو محاولة لاختبار كلٍ من اقتراحات المثال النموذجي الثلاثة المختلفة أو إثبات صحتها بشكل جازم. فقد توخّت هذه الدراسة أساساً تطوير إطار نظري تحليلي ملائم للدراسة التاريخية المقارنة للأديان العامة في العالم الحديث. إلا أن الدراسة تقدّم بعض المزاعم العامة أو الفرضيات العامة، بشأن كل من المقولات الفرعية الثلاث لنظرية العلمنة، تثبت صحتها جزئياً على الأقل الدراسات التاريخية المقارنة لاحقاً.

أمّا فيما يتعلق بالمقولة الأولى، أي العلمنة بمعنى التمايز، فالطرح المركزي لهذه الدراسة هو أن هذه المقولة تظلّ الجوهر الصحيح لنظرية العلمنة. ويظلّ تمايز النطاقات العلمانية وتحريرها من المؤسسات والمعايير الدينية نزعة بنيوية حديثةً عامة. وبالفعل، يصلح هذا التمايز تحديداً كإحدى الخصائص المميِّزة للبنى الحديثة. ويطوّر كل من النظامين المجتمعيّين الحديثين الأساسيين، الدولة والاقتصاد، بالإضافة إلى نطاقات المجتمع المؤسساتية والثقافية الرئيسة الأخرى - كالعلوم والتعليم والقانون والفنّ - استقلاليته المؤسساتية إلى جانب دينامياته الوظيفية الداخلية. ولا يجد الدين نفسه مُرغَماً على قبول مبدأ التمايز البنيوي الحديث للنطاقات العلمانية فحسب، بل على اتباع الدينامية عينها وتطوير نطاق تمايزيّ مستقلّ خاص به.

كما أن هذه الدراسة ليست مكاناً لشرح سيرورة التمايز هذه، في كل من النطاقات، أو توضيحها أو إثباتها. فقد اكتفت فقط بمحاولة تحليل بعض جوانب سيرورة تمايز النطاق الديني والنطاق السياسي، نظرياً بادئ ذي بدء في الجزء

الأول، عبر تحرّي دينامية تمايز الجماعات الدينية والسياسية، ومن ثمّ في الحالات الدراسية، عبر تحليل مختلف أنماط الفصل بين الكنيسة والدولة. إن إحدى الطروحات الرئيسة في هذه الدراسة التي خضعت أولاً للدراسة النظرية، ثمّ للإثبات في الدراسات التاريخية المقارنة، هي أن الكنائس المعترف بها لا تتلاءم مع الدول المتمايزة الحديثة، وأن اندماج الجماعتين الدينية والسياسية أمر لا يتلاءم مع مبدأ المواطنية الحديث.

بيد أن هذا الطرح ليس بجديد. فهو قديمٌ قِدم النقد التنويري للدين على تنوع أشكاله (الأمريكي والفرنسي والألماني)، وقد أضحى عقيدة محورية لليبرالية الحديثة، كما كان محورياً في أولى كتابات هيغل اللاهوتية وفي نقد الهيغليين الأوائل للدين[2]. وقد دخل بواسطتها في التصنيف النموذجي الذي اقترحه "فيبر" للكنيسة والفرقة الدينية. فعندما يخسر دين ما اعتراف الدولة الرسمي به، ويفقد طابعه المؤسساتي الإلزامي، يتحول إلى جمعية دينية اختيارية، إما فرقة دينية وإما "كنيسة حرّة". علاوة على ذلك، عندما تُقَرّ الحرية الدينية، تتحوّل جميع الأديان والكنائس والفرق الدينية من وجهة نظر الدولة العلمانية، إلى مذاهب. وهذه السيرورة - وهذا طرح آخر من طروحات هذه الدراسة - هي كذلك نزعة بنيوية حديثة تتمتّع بقوة العناية "الإلهية" التي ينسبها دي توكفيل إلى عملية التحول إلى الديمقراطية، أو زد على ذلك، ما ينسبه ماركس إلى عملية التحول إلى البلترة وما ينسبه فيبر إلى عملية التحول إلى البيروقراطيّة. وهي كلها نزعات بنيوية حديثة لا يمكن مقاومتها على المدى البعيد[3].

إنه لمن المنطقي أن تفضل الكنائس مقاومة هذه النزعة، فيما تميل الفرق الدينية إلى التقوقع في عزلة أصولية انفصالية، وترى الدول مصلحتها في فرض سيطرتها على الأديان المعترف بها رسمياً، بغية اندماج جماعاتها السياسية. من وجهة نظري، تقدّم هذه الدراسة الأدلة التجريبية الملائمة دعماً للطرح الذي يرى أن مقاومة الكنيسة الكاثوليكية - طويلة الأمد والمتواصلة بل والكارثية في بلدان مثل إسبانيا - للنزعة البنيوية الحديثة نحو تمايز الكنيسة والدولة وتمايز الجماعات الدينية والسياسية، قد انتهت. ويقدّم إعلان الكنيسة للحرية الدينية في المجمع الفاتيكاني الثاني، وما تبعه من قبولٍ للفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة في الأنظمة الديمقراطية حديثة النشأة في العالم الكاثوليكي، التأكيد المباشر وغير المباشر لطابع "العناية الإلهية" لهذه النزعة البنيوية الحديثة، في الوقت الراهن على الأقل، وفي المجال قيد الدراسة هنا، أي المسيحية الغربية ومستعمراتها.

إلا أن أفول المعتقدات والممارسات الدينية ليس في الظاهر نزعة بنيوية حديثة، بالرغم من أنه يمثّل بوضوح نزعة تاريخية طاغية في العديد من المجتمعات الغربية، لا سيما الأوروبية منها. إن هذا المدلول الثاني لسيرورة العلمنة الحديثة هو موضع تشكيك بوصفه اقتراحاً نظرياً وتجريبياً عاماً، الأمر الذي حمل العديد من علماء اجتماع الدين إلى مساءلة نظرية العلمنة برمّتها مساءلةً غير نقدية وغير مبرَّرة. وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لا تسعى لإثبات مجموعة من الاقتراحات العامة أو بلورتها بشكل منهجي، فإنها تقدم هذه الاقتراحات على أنها طروحات بوسعها إعطاء تفسير لمعدلات العلمنة التمايزية بين أوروبا الغربية وأمريكا، على سبيل المثال، أو إسبانيا وبولندة، أفضل من التفسيرات الاجتماعية التقليدية بمعنى الصلة بين انخفاض معدلات المعتقدات والممارسات الدينية وارتفاع معدلات الصناعة والتمدن والتعليم وما شابه ذلك.

وبعض الاقتراحات ذات الصلة، المعروضة في إطار الدراسة، ترى أن مقولة أفول الدين إنما تعود إلى النقد التنويري للدين؛ وأن هذا النقد لم يكن عرضاً نظرياً أو اقتراحاً تجريبياً بل برنامجاً سياسياً عملياً. وقد كان هذا البرنامج السياسي العملي أكثر فاعلية حيثما بلغت الكنائس الاعتراف القيصروبابوي وصارت تقاوم سيرورة التمايز وتحرر النطاقات العلمانية المعرفية العلمية، أو السياسة العملية، أو الجمالية التعبيرية، من الوصاية الدينية والكنسية. كما تقترح الدراسة أيضاً، أن الحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية قد تبنّت في مثل هذه الحالات عادةً النقد التنويري للدين الذي تحوّل خلال هذه العملية إلى نبوءة ذاتية التحقّق؛ وأن هذه الحركات الاجتماعية والأحزاب السياسية، فور وصولها إلى سدّة الحكم، تترجم النظرية إلى سياسات تطبيقية للدولة، فتلجأ في بعض الأحيان إلى تطبيق سيرورة العلمنة من أعلى وإدارتها بواسطة القمع العنيف.

وببسيط العبارة، يمكن القول إنه كلما قاومت الأديان سيرورة التمايز الحديث، أي العلمنة بمعناها الأول، كلما تعاظمت نزعتها للأفول على المدى الطويل، أي العلمنة بمعناها الثاني. ولما كانت هذه الدراسة عن الأديان العامة بالمعنى الضيق للكلمة، فإنها تكاد لا تتطرق إلى أنماط الأديان الخاصة الحديثة وطبيعتها، وإلى خاصية التولّد الذاتي للنطاق الديني المتمايز الحديث وأشكاله. ولكن المرء قد يحاول أن يقدّم الاقتراح ذا الصلة ومفاده أن هذه الأديان التي قبلت فيما مضى بمبدأ التمايز الحديث وتبنّته، على نقيض المتوقّع، سوف تطمح إلى قبول مبدأ الطوعية المذهبي الحديث، وتكون في وضع أفضل كي تنجو من سيرورة التمايز الحديثة وتتبنى نوعاً من الإحيائية الإنجيلية، كأسلوب ناجع للتولّد

الذاتي الديني في سوق دينية حرة. هذا ما يبدو على الأقل الدرس الفعلي لـ "الاستثنائية" الدينية الأمريكية.

أما درس الاستثنائية البولندية، فعلى العكس من ذلك - والمجتمع البولندي حاله حال المجتمع في الولايات المتحدة، صناعي ومدني متطور ومتعلم يسجّل معدّلات مرتفعة من الإيمان وممارسة الشعائر الدينية - يُظهِرُ أن مقاومة التمايز الحديث لا تضعف من أجل ذاتها المؤسسات الدينية، بل بالأحرى، المقاومة من موقع المؤسسة السياسية أو الاجتماعية. فعندما تأتي المقاومة من مؤسسة مقدّسة السلطة، غير معترف بها رسمياً ومُعارضة لسيرورة التمايز التي تمارسها سلطة حكومية فاقدة للشرعية المجتمعية، قد تقترن حينها مقاومة العلمنة بالمقاومة المجتمعية لسلطة الحكم اللاشرعية، وواقع الحال أن مثل هذه المقاومة تعزّز المؤسسات الدينية المقدّسة السلطة(4).

وأخيراً، بالنظر إلى المقولة الفرعية الثالثة لنموذج العلمنة، فإن غاية هذه الدراسة الرئيسة وتوجّهها، هما أن تثبت نظرياً وتجريبياً أن الخصخصة ليست نزعة بنيوية حديثة. بعبارة أخرى، سعت هذه الدراسة لتبيّن أنه يمكن أن توجد، لا بل توجد، أديان عامة في العالم الحديث لا تهدد الحريات الفردية الحديثة ولا البنى المتمايزة الحديثة. والحقيقة أن الخصخصة، على غرار الأفول الديني، هي كذلك نزعة تاريخية طاغية في العديد من المجتمعات، عادةً في تلك التي تشهد أفولاً دينياً، لكون السيرورتين مترابطتين. إلا أن الخصخصة ليست نزعة بنيوية حديثة، بل على العكس، خيار تاريخي. وزيادة في الحرص، فإنها تبدو "الخيار المفضّل" الحديث، مع بقائها خياراً في جميع الأحوال.

والخصخصة مفضلة من داخل الدين، كنتيجة سيرورات حديثة من العقلنة الدينية. ويتوضح هذا التفضيل من خلال النزعات التقويّة العامة، وسيرورات الفردنة الدينية، والطبيعة الانعكاسية للدين الحديث. وتتحدّد الخصخصة خارجياً بواسطة النزعات البنيوية للتمايز التي تميل نحو تقييد الدين ضمن نطاق ديني متمايز ومحدود ومهمّش "وغير مرئي" إلى حد بعيد. ولكن الخصخصة، وبالقدر نفسه من الأهمية، مفوّضة أيديولوجياً من قبل الفئات الفكرية الليبرالية التي لا تخترق الأيديولوجيات السياسية والنظريات الدستورية وحسب بل بنية العالم الغربي الفكرية برمّتها.

ولهذا السبب، فإن النظريات الاجتماعية والتحليلات السياسية الليبرالية وجدت صعوبة في استيعاب ومفهمة تلك الظاهرة التي أُسميّها تعميم الدين الحديث. والتفسيرات التي يجدها عادة المرء للسمة العامة التي يتميّز بها العديد

من الأديان في العالم الحديث من نوعين. فمن جهة، ثمّة التفسيرات النفعية العلمانية التي تختزل الظاهرة إمّا إلى تعبئة وسائلية للمقدّرات الدينية المتاحة من أجل أغراض غير دينية، وإما إلى تكييف وسائلي للمؤسسات الدينية مع المحيط العلماني الجديد. ومن جهة أخرى، ثمّة التفسيرات العلمانية ذات النزعة الإنسانوية التي تميل إلى تأويل التعبئة الدينية إما كاستجابات أصولية مضادة للحداثة، صادرة عن مؤسسة مقدّسة السلطة غير مستعدّة للتخلي عن امتيازاتها، أو كتعبئة رجعية لجماعات تقليدية تقاوم التحديث. ومما لا شك فيه أنّ أشكالاً متعددة من التعبئة الدينية المعاصرة قد تتخذ تلك السّمة، إلا أنه يستحيل حصر تعميم الدين الحديث بأي من هذه الدلالات. وفي الواقع، تفضّل هذه التفسيرات إهمال السمة الدينية جوهرياً لهذه الظاهرة، والتحدي المعياري الذي تمثّله لتأويلات الحداثة ذات النزعة العلمانية والعقلانية الثانوية. وكما سوف نبيّن باختصار، فإن نوعاً ثالثاً من التفسيرات، أو "عودة المقدّس"، يُخفق كذلك في تفهّم السّمة الجديدة غير الدّورية والتاريخية لهذه الظاهرة الجديدة بالرغم من كون هذه التفسيرات أكثر ملاءمة لمحاولة استيعاب طبيعة الدين الخاصّة الدائمة.

كانت مناقشة الأديان الخاصة والعامة في الفصل الثاني، النظرية في جزئها والتأويلية في جزئها الآخر، محاولة لتطوير إطار تحليلي جديد يتناول، من منظور جديد، موضوع الدينامية التاريخية لخصخصة الدين وتعميمه. ويتألف التحليل من أربع مراحل: أولاً، من منظور علم اجتماع دين تاريخي عريض، فإنه يبحث في الصراعات الداخلية الناشئة بين الأديان الخاصة والعامّة، عبر المقابلة بين المنظور الدوركهايمي الوظيفي حول الاندماج الاجتماعي، والمنظور الفيبري الظاهراتي حول المعنى الخلاصي، وذلك على مستويات تحليلية ثلاثة: تفاعلي وتنظيمي ومجتمعي. ويسعى التحليل إلى إثبات استحالة اختزال الدين إلى أحد القطبين. فالدين يتسامى على الدوام على أي واقع خاصّوي توحّديّ، ليساعد على اندماج الفرد في "عالم" ذاتوي-بيني وعام وجماعي. غير أن الدين يتسامى دائماً، في الوقت عينه، على أي فرقة دينية خاصّة فيتيح للفرد التحرّر من أي "عالم" خاص، واندماج الفرد نفسه في واقع كوني متعدّي المجتمعات. ويفيد تمييز غوفمان بين الخاص والعام، في توضيح الصراع نفسه، ولكنْ هذه المرّة من منظور الدين الحديث، بين دين الأنا "غير المرئي" والمذهبية الجماعية.

يلي ذلك، التمييزُ بين العام والخاص من المنظورين الليبرالي والمواطني-الجمهوري اللذين يتناظران، بغية إظهار عجز كلّ منهما على حدة عن تصنيف ظاهرة خصخصة الدين الجديدة: فالمنظور الليبرالي، يشدّد على الحاجة إلى

تحجيم الدين ضمن نطاق خاص خوفاً من التهديد الذي لا بدّ للأديان العامة من أن تشكله على الحريات الفردية والبنى العلمانية المتمايزة؛ والمنظور المواطني-الجمهوري، إذ يصيب في تشديده على ارتباط الأديان العامة بالبنى الذاتوية البينية المعيارية ("الخير العام") والفضيلة المواطنية والمشاركة السياسية، فإنه يتصوّر على غرار المنظور الليبرالي، تصوراً سابقاً للحداثة، أن الأديان العامة أو المدنية متساوية الامتداد مع الجماعة السياسية أو المجتمعية.

وتتمثل المرحلة التالية في التعريف بنموذج هابرماس المنطقي للنطاق العام وبنظريات المجتمع المدني الحديثة التي استوعبت بطريقة انعكاسية الانتقالات الحديثة نحو الديمقراطية في جنوب أوروبا وشرقها وفي أمريكا اللاتينية والتي تعمل وفق تقسيم تحليلي ثلاثي لنظام الحكم إلى دولة ومجتمع سياسي ومجتمع مدني[5]. وتسمحُ هذه النقلة ببناء تصنيف نموذجي للأديان العامة قائم على هذا التقسيم الثلاثي ومفهمة شكل حديث من الدين العام، يتّسم بالتدخل العام للدين في النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني. وتكون النتيجة تصوراً للدين العام الحديث يتماشى مع الحريات الليبرالية ومع التمايز البنيوي الحديث والثقافي.

وأخيراً يتضمّن التحليل توليف سيلا بن حبيب الذي يجمع بين نموذج منطقي إجرائي وراديكالي للنطاق العام، ونقد نسوي لخصخصة الجندر والنطاق النسوي[6]. وتسمح لنا مثل هذه النقلة برؤية تعميم الدين بالمعنى القياسي كمقاومة انطباقية لمحاولات تحجيم الدين والأخلاق ضمن نطاق خاص (المنزل)، وكنقد معياري للنطاق العام اللاأخلاقي الذي يمثّله "العمل" - الاقتصاد ومؤسسات الدولة. وكما في حالة الحركة النسوية يقود هذا النقد المعياري المزدوج إلى تحدّ مزدوج للحدود القائمة. ولتعميم الدين هنا معنىً مزدوج كونه يُدخِل في آن، العلنية، أي المعايير الذاتوية - البينية في النطاق الخاص (على غرار القول النسوي المأثور "الشخصي هو سياسي") والأخلاق في النطاق العام للدولة والاقتصاد (مبدأ "الخير العام" كمقياس معياري).

وقبل الإشارة إلى كيفية استخدام هذا الإطار التحليلي لدراسة الأديان العامة في الحالات الدراسية، لا بدّ من تقديم بعض التعليقات المنهجية. فكما أسلفنا، تعرض الحالات الدراسية خمس قصص حول تحوّل الأديان العامة في طريقها إلى الحداثة. والحقيقة أن الدراسات المقارنة تستخدم الإطار التحليلي المقترح في الجزء النظري الأول، وتفيد في توضيح تصنيف الأديان العامة النموذجي المعروض في الفصل الثاني، وتصلح في نظري لتجسيد المقترحات النظرية الرئيسة المتعلقة بالعلمنة والتعميم. بيد أن هذا ليس هدف الدراسات المقارنة

الأوحد أو الأولي. فالإطار النظري التحليلي، من جهة، أعمّ وأشمل من أيٍّ من دراسات الحالات الخاصة، لأنه يدرس الشروط العامة لتحقّق الأديان العامة الحديثة، وليس بوسع دراسات الحالات الخاصّة هذه أن تثبت أي نظرية عامة، وليس ذلك الهدف منها. ومع ذلك، ومن جهة أخرى، فإن كلاً من الحالات الدراسية تتجاوز الإطار النظري التحليلي. بعبارة أخرى، لم تؤطّر القصص الخمس لغايات نظرية تحليلية. لقد حاولت قدر المستطاع، أن أحترم تعقيد الحقائق التاريخية المختلفة وتنوعها، متجنباً الاستسلام إلى نزعة فرض أي مخطط تأويلي تجانسي عليها[7].

لا أرى في التاريخ أو الواقع الاجتماعي مصدر معلوماتٍ لبناء النظريات ولا حقل تجارب لاختبارها ولا سبيلاً إلى تقدّم علم الاجتماع العلمي، بل أرى علم الاجتماع بالأحرى مصدراً لمفاهيم نظرية وأدوات تحليلية لتفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً تاريخياً مقارناً، ولفهم الحاضر فهماً ذاتياً جماعياً. إن الغاية من وراء علم الاجتماع هي أن نفهم أنفسنا - أي الشخصيات التاريخية، والسياقات العملية للتحرك الجماعي والفردي- فهماً أفضل. بناءً على ذلك، لم تخضع الحالات الدراسية لصياغة تؤكد أي نظرية أو توضح أي تصنيف نموذجي، بل كان الغرض منها تسليط الضوء على السياقات المختلفة لتحرّك الشخصيات والمراقبين على حدّ سواء. وأعتبرُ أن القدرة على تسليط الضوء من زاوية جديدة على حقيقة معروفة، إنما هي الاختبار الأهمّ لمدى صحة هذه الدراسة الاجتماعية أو أي دراسة اجتماعية أخرى. ويمكن للتصنيفات النموذجية أن تُصاغ من وجهات نظر متنوعة. وقد صاغت هذه الدراسة تصنيفاً نموذجياً خاصاً للأديان العامة، بالاعتماد على التقسيم الثلاثي لنظام الحكم الديمقراطي الحديث، إلى دولة، ومجتمع سياسي، ومجتمع مدني. ولما كان لكلٍّ من هذه المستويات الثلاثة شكل مختلف من النطاقات العامة، يمكن من حيث المبدأ وجود أديان عامة على مستوى الدولة، وأديان عامة فاعلة في وسط المجتمع السياسي، وأديان عامة تشارك في النطاق العام للمجتمع المدني. وكما أسلفنا، فإن الهدف من وراء هذا التصنيف النموذجي الخاصّ، إنما هو تسهيل تحليل هذه الأشكال من الأديان العامة التي تتلاءم مع الحريات الفردية والبنى المتمايزة الحديثة على حدّ سواء. ولو كانت الغايات مختلفة لتطلّب الأمر صياغة تصنيفات نموذجية مختلفة واختيار حالات دراسية أخرى.

وفي ما يلي بعض أنواع الدين العام يوضحها هذا التصنيف النموذجي وتبيّنها الحالات الدراسية:

أ - على مستوى الدولة: كنائس دولةٍ معترف بها رسمياً، وقد تصلح الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية مثالاً نموذجياً لها، أو كنائس وطنية تبحث عن دولةٍ لها، وقد تصلح الكنيسة البولندية كذلك مثالاً نموذجياً توضيحياً لها.

ب - على مستوى المجتمع السياسي: بوسع المرء أن يدرس، من جهة، كلّ الحركات الدينية المعارضة لسحب الاعتراف الرسمي بها ولتمايز النطاقات العلمانية (والمثال على ذلك التعبئة الكاثوليكية في إسبانيا ضدّ الثورة الليبرالية وضدّ الجمهورية الإسبانية الأولى والثانية؛ والحملات الجهادية البروتستانتية لتنصير الدستور الأمريكي أو القانون المدني)، أو التعبئة والتعبئة المضادة للجماعات الدينية والأحزاب الطائفية ضد الأديان الأخرى أو ضد الأحزاب أو الحركات العلمانية (والمثال على ذلك، التحرك الكاثوليكي في إسبانيا وبولندة والبرازيل في الثلاثينيات؛ والعصبة الانتخابية الكاثوليكية في البرازيل (LEC)؛ وائتلاف الأحزاب اليمينية المستقلة إبّان الجمهورية الإسبانية الثانية (CEDA)؛ والأحزاب المسيحية الديمقراطية، والأحزاب والحركات الأهلانية البروتستانتية الأمريكية؛ والتعبئة الانتخابية للمهاجرين الكاثوليك؛ والتعبئة الانتخابية للأصوليين البروتستانت ضد "الإنسانوية العلمانية")؛ ومن جهة أخرى، بوسع المرء أن يذكر الجماعات الدينية المعبأة للدفاع عن الحرية الدينية (التعبئة الكاثوليكية في بولندة الشيوعية) ؛ والمؤسسات الدينية المنادية بالاحتكام إلى القانون وبالحماية القانونية لحقوق الإنسان وللحقوق المدنية، أو حماية تعبئة المجتمع المدني والدفاع عن مأسسة الأنظمة الديمقراطية (كالكنائس الكاثوليكية في كلّ من إسبانيا وبولندا والبرازيل).

ج - على مستوى المجتمع المدني: بوسع المرء التمييز بين الأديان المدنية المهيمنة (كالبروتستانتية الإنجيلية في أمريكا، إبّان القرن التاسع عشر) والتدخّل العام للجماعات الدينية أو انطباقياً (الحركة المناهضة للإجهاض) وإما منطقياً (الرسائل الرعوية للأساقفة الكاثوليك) في النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني.

ولقد أكدنا في دراستنا هذه على أن الأديان العامة وحدها على مستوى المجتمع المدني تتناغم في نهاية المطاف مع المبادئ ذات النزعة الكونية الحديثة ومع البنى المتمايزة الحديثة. وبالمعنى الضيق للكلمة، لا تكون أديان الدولة المعترف بها رسمياً "عامة" إلا بأحد المعاني الثلاثة التالية: (أ) بالمعنى القروسطي السابق للحداثة لـ"العاموية التمثيلية"، يُعتبرُ الدور التمثيلي العام لكبيري

الأساقفة البولنديين، كمجلس الحكم الملكي التناوبي(*) أو دور العاهل البريطاني كرأس كنيسة إنكلترا القيصروبابوية، مثالين على ذلك؛ (ب) بالمعنى الحديث الأول، ذي النزعة التوجيهية للدولة، أي كون الدين ملحقاً إدارياً بالدولة القيصروبابوية المطلقة، فيقاسم "السلطة العامة" لمؤسساتِ الدولة، وبوسع المرء هنا أن يميز بين الدول الطائفية المحضة، كالأنظمة الكاثوليكية السلطوية والكنائس المعترف بها رسمياً في الدول الديمقراطية غير الطائفية كالكنائس اللوثرية الاسكاندينافية؛ (ج) بمعنى الأديان التعبوية التي تتسلط على الدول الحديثة وعلى أطرها القانونية لتشكلها في اتجاه ثيوقراطي استبدادي، وما نموذج اندماج الإكليروس الكاثوليكي مع عناصر فاشيّة، في المرحلة التعبوية الأولى من حكم فرانكو، إلا مثال دامغ على ذلك، إلى جانب نظام الحكم الديني المقدّس السلطة الشيعي الثوري في إيران، الذي يشكّل نموذجاً أكثر تطوراً[8].

ولا يشكل الشكلان الأولان من "العاموية" - "العاموية التمثيلية" و"عاموية سلطة الدولة الإدارية" - نطاقاً عاماً حديثاً بالمعنى الحديث لحيّز منطقي أو انطباقي مفتوح أمام جميع المواطنين وجميع المسائل[9]. والمثلان المذكوران عن العاهل البريطاني القيصروبابوي والكنائس الاسكاندينافية المعترف بها رسمياً، إنما يشكلان مفارقتين تاريخيتين متبقيتين تتلاءمان مع المؤسسة المنفصلة لنطاق عام ديمقراطي حديث. أما أديان الدولة التعبوية، فهي على نقيض ذلك، من أشكال تعميم الدين الحديث الذي يولّد عامّوية تشاركية استبدادية، تميل إلى تدمير الحدود القائمة بين النطاقات الخاصة والعامة، عبر انتهاك الحقوق الخاصة (فحرية المعتقد هي من أكثر الحريات الخاصة قداسة) وتدمير الحريات العامة (حرية التعبير هي المبدأ التأسيسي لنطاق عام حديث).

إن كلّ الأمثلة على الدين العام المعبّأ على مستوى المجتمع السياسي المذكور أعلاه، هي عملياً أنماط انتقالية. وتنتمي إلى المجموعة الأولى كل أنماط الدين العام المعبأة إمّا لمقاومة العلمنة وإما لإبطال مفعول الأحزاب والحركات العلمانية. وتؤكّد هذه الدراسة أن عهد الانشقاق الديني - العلماني، والصراعات على السيرورة التاريخية للعلمنة الحديثة قد شارف على الانقضاء في عصر المسيحية الغربية التاريخي. وبما أن الكنيسة الكاثوليكية قد قبلت أخيراً بشرعية

(*) Interrex: في روما القديمة، بعد وفاة رومولوس، رغب أعضاء مجلس الشيوخ بالاحتفاظ بالسلطة لأنفسهم، فأنشأوا مجلس حكم مؤقتاً مؤلفاً من عشرة منهم يحكمون بالتناوب لمدّة خمسين يوماً بانتظار انتخاب ملك جديد (المترجم).

النزعة البنيوية الحديثة للعلمنة، أي أنها قبلت طوعاً بسحب الاعتراف الرسمي بها، وبأن تقارباً متبادلاً بين الإنسانوية الدينية والعلمانية قد حدث فالسبب المسوّغ لوجود هذا النمط من الدين السياسي التعبوي ينزع إلى الزوال. ومع قيام الكنائس بنقل دفاعها عن الحرية الكنسية (Libertas ecclesiae)، إلى الشخص البشري، وقبولها بمبدأ الحرية الدينية كحقّ كوني من حقوق الانسان، فإنها للمرة الأولى في موقع يخولّها دخول النطاق العام مجدداً، للدفاع هذه المرة عن مأسسة الحقوق الكونية الحديثة، وإيجاد نطاق عام حديث، وإنشاء الأنظمة الديمقراطية. وهذا ما أسمّيه تحوّل الكنيسة من مؤسسة حكومية التوجه إلى مؤسسة اجتماعية التوجه. فتكفّ الكنائس عن كونها - أو عن تطلّعها لتكون - مؤسسات حكومية إلزامية لتصبح مؤسسات دينية حرّة من مؤسسات المجتمع المدني. وبقدر ما تنجح الكنائس وحلفاؤها العلمانيون في صراعها ضد الحكومات الاستبدادية، بقدر ما يفقد كذلك هذا النمط من الدين السياسي المعبأ علّة وجوده، إلا إذا قاومت الكنائس العلمنة المطلقة، لتبدأ دورة جديدة من الشقاقات الدينية-العلمانية وتبدأ معها حملات التعبئة والتعبئة المضادة. وبين الحالات الدراسية التي حلّلناها في هذا الكتاب، يبدو اليوم أن مثل هذا السيناريو قد يكون معقولاً، وإن كان غير واردٍ، في بولندا فقط.

إن آخر حالات الدين "المتحوّل إلى العمومية" أو المتّخذ موقعاً عاماً من أجل الدفاع عن الحق في نطاق عام حديث، تشكّل أمثلة عمّا أدعوه تعميم الدين الحديث. وبحسب استخدام تعبير التعميم في هذه الدراسة، فإن له ثلاث دلالات، إحداها جدلية، والأخريان وصفيّتان. ويُستخدَم التعبير جدلياً في المقام الأول ضد تلك النسخ من نظرية العلمنة وتلك النظريات السياسية الليبرالية، التي تصف خصخصة الدين كنزعة بنيوية حديثة، ضرورية لصون الحريات الحديثة والبنى المتمايزة. وقد أظهرت هذه الدراسة أن مثل هذا الموقف غير المتجانس ضدّ جميع أشكال الدين العام، لا أساس له من الصحّة، وأنَّ هناك بعض أشكال تعميم الدين التي قد تكون مسوّغة بل مرغوباً فيها من منظور معياري حديث .

وأعترفُ بوجود بعض الصعوبة في صياغة واستخدام مصطلح غريبٍ ومُحدَثٍ كالتعميم. ولكن هذه الغرابة مسوّغة إذا حافظ المصطلح على قيمته الإشكالية، أي، ما دامت حرية دخول أو عدم دخول الأديان إلى النطاقات العامة للحفاظ على هويات أكثر غلواً في خصوصيتها أو أكثر جماعية وعمومية غير معترف بها على صعيد واسع. لذا، فالخصخصة والتعميم خياران تاريخيّان للأديان في العالم الحديث. وستظلّ بعض الأديان بشكل أساسي، من الناحية التقليدية

والمبدئية وعلى صعيد الظروف التاريخية، أدياناً خاصةً للخلاص الفردي. وعلى نقيض ذلك، ستدفع بعض التقاليد الثقافية، والمبادئ العقائدية الدينية، والظروف التاريخية، بأديان أخرى للدخول، وإن ظرفياً، إلى النطاق العام.

إلا أن مصطلح التعميم هذا، علاوة على دلالته الاشكالية، قد استُخدِم في هذه الدراسة لتوصيف نوعين مختلفين من انتقال الدين أو إعادة تحديد موقعه. وإن ما يميّز دور الكنيسة الكاثوليكية الفاعل في سيرورات التحوّل إلى الديمقراطية في إسبانيا وبولندا والبرازيل، هو التحوّل من شكل من أشكال العلنية غير الحديثة والحكومية التوجّه (إسبانيا)، والتمثيلية (بولندا) والنقابية (البرازيل) إلى النطاق العام الحديث للمجتمع المدني. وفي هذه الحالات، تعتبر الدلالة الوصفية مضللة إلى حدّ ما، ذلك أننا لا نتعامل مع تحوّل من النطاق الخاص إلى النطاق العام بقدر ما نتعامل مع تغيير في نمط العلنية. والدلالة الوصفية لمصطلح التعميم تتلاءم بالمعنى الدقيق للكلمة فقط في حالات كالتعبئة العامة للأصولية البروتستانتية أو التدخل العام للأساقفة الكاثوليك الأمريكيين، وتمثل كلتا الحالتين انتقالاً للدين من النطاق الخاص إلى النطاق العام.

وبالرغم من سوء التفاهم الذي قد ينجم عن استخدام المصطلح نفسه استخداماً غير دقيق لمثل هذه لدلالات الضمنية المتباينة، أظن أن من الملائم والصحيح الإبقاء على المصطلح للفت الانتباه إلى أن هذه الدلالات المتباينة الثلاث لمصطلح التعميم يمكن أن يُنظَر إليها كذلك على أنها أوجه مترابطة للظاهرة حديثة العهد الخاضعة للتحليل في هذه الدراسة. إنني مؤمن إيماناً راسخاً بأن رفض بعض التقاليد الدينية للدور المخصخص الذي حددته لها نظريات التحديث العلمانية والنظريات السياسية الليبرالية، وأن دور الكنيسة الكاثوليكية في سيرورات التحوّل إلى الديمقراطية، وأن تدخلات الدين العامة في النطاق العام للمجتمعات المدنية الحديثة، لم يعد بالإمكان اعتبارها بعد اليوم مجرّد انتقادات دينية مضادّة للحداثة. فهي تمثل على العكس أنماطاً جديدة من الانتقادات المعيارية الجوهرية لأشكال خاصّة من مأسسة الحداثة تفترض مسبقاً القبول بصحّة القيم الأساسية للحداثة ومبادئها، أي الحريات الفردية والبنى المتمايزة. وبعبارة أخرى، إنها انتقادات جوهرية لأشكال معيّنة من الحداثة من منظور ديني حديث.

وكما أسلفنا، فإن التعميم بمعنى إعادة تحديد موقع الدين من شكل من الأشكال العلنية السابقة للحداثة، إلى النطاق العام للمجتمع المدني إنما هو مرحلة انتقالية يحكمها نجاح عملية الانتقال. وتكمن المفارقة في ظهور ضغط داخلي باتجاه خصخصة الدين حالما ينجح الانتقال في تعزيز نظام ديمقراطي. وكما يشير

تحليل التحوّل البرازيلي، يأتي هذا الضغط باتجاه خصخصة الدين من مصادر أربعة:

أ - ثمّة توجّه عام نحو إلغاء تعبئة المجتمع المدني وخصخصته حالما تدقّ "ساعة المجتمع المدني" وتنقضي مقاومته المعبأة للدولة المستبدّة ويتمأسس المجتمع السياسي وأشكال تمثيله ووساطته من خلال النخب السياسية المحترفة.

ب - كما تجدر الإشارة إلى توجيهات الفاتيكان الجديدة وجهوده لتدجين التدخّلات العامّة للكنائس الكاثوليكية والمجموعات الكاثوليكية "التقدمية" والسيطرة عليها، ولتقييد سيرورة التجديد من أعلى والتحكّم بها، ولتذكير العاملين الرعويين بمهامهم وواجباتهم المهنية "الرعوية" الأساسية. ومن الطبيعي أنه ضغط ظرفيّ كاثوليكي خاص، يقترن بمشروع "الإصلاح" المزعوم للبابا يوحنا بولس الثاني والكاردينال راتزينغر. وممّا لا شك فيه، أن الصراعات الداخلية على السلطة بين اليمين الكاثوليكي واليسار الكاثوليكي صراعات ضرورية لفهم هذا الضغط[10]. ولكن من قلة التبصّر النظر إلى توجيهات الفاتيكان على أساس أيديولوجي فحسب. فقد يكون فهمها أفضل بكثير إذا ما نُظِر إليها بمنظار ما أسماه جون أ. كولمان الديناميّات المؤسساتية للمصلحة الكنسية العليا، أي "الضرورات والصعوبات التنظيمية" التي تواجه كنيسة كونية قد سلّمت أخيراً ببنية العالم الحديث[11]. ولا ريب في أنه يصبح من السهل تفهّم محاولة الفاتيكان استعادة زمام سيطرته المركزية إدارياً وعقائدياً، نظراً للطبيعة متعدّية الجنسية والمقدّسة السلطة والبيروقراطية والمركزية للكنيسة الكاثوليكية. ولكن على الكنيسة الكاثوليكية مواجهة صعوبتين تنظيميّتين ملحّتين أُخريين، تتعلقان بالظروف البنيوية الحديثة، وتضغطان أيضاً باتجاه الخصخصة.

ج - في ظلّ ظروف الحرية الدينية الحديثة، قد تواجه الكنيسة الكاثوليكية منافسة إما من أديان أخرى وإما من التصوّرات العلمانية للعالم. وللنجاح في هذه المنافسة، لا بدّ للكنيسة، إلى جانب اعتمادها على مخزون واسع من الولاء الثقافي والتراثي لشريحة كبيرة من المؤمنين، من أن تتعلم من التجربة الأمريكية كيفية التركيز على مهامها الرعوية وتطوير بعض أشكال التعبير الإحيائي المذهبي الاختياري، كي تعيد توليد نفسها بنجاح كدين خاص للخلاص الفردي. ويبيّن المثال الإسباني أن من غير المجدي في بعض الأمكنة تعليم الدرس الأمريكي، لأن الكاثوليكية الإسبانية لحقت بركب

التوجهات العلمانية الأوروبية الغربية العامة، بمعنى أنها قد شهدت تراجعاً حاداً في المعتقدات والممارسات الدينية.

د - نظراً للظروف البنيوية الحديثة، إذا ما أرادت الكنيسة الكاثوليكية أن تبقي على طروحاتها الكونية ككنيسة، فلا بدّ أن تتعلم التعايش مع التعددية الثقافية والاجتماعية من داخلها وخارجها على حدّ سواء. ويعني ذلك أن عليها، بغية الحفاظ على استمراريتها كدين خاص، أن تسدّ الاحتياجات الرعوية المختلفة للمجموعات الكاثوليكية المتباينة التوجه باطّراد، فيما عليها، بغية الحفاظ على فاعليتها كدينٍ عام، أن تكون مداخلاتها غير متحيّزة ولا طائفية وأن تبدو كذلك، أي أن تَقدَّمَ بلغة ذات نزعة كونيّة. ولا يستثني هذا الأمر، في حال من الأحوال، "خياراً تفضيلياً لمصلحة الفقراء"، أو استمرارية المعارضة الكاثوليكية التقليدية للإجهاض. على العكس، إنه لمن الواجب الأخلاقي حماية الحياة الإنسانية والمطالبة بالحصول على الحق في التعبير والعدالة والرفاه الاجتماعي الذي يتطلّب أن تتخذ الكنيسة الكونية هذا الموقف أو ذاك الخيار. ولكن الأهمّ، أيّاً كان الخيار أو الموقف المعتمد، أنّ على الكنيسة تبريره عبر خطاب مفتوح عام وعقلاني في المجتمع المدني. وعلاوة على ذلك، كما يشير درس الكاثوليكية الأمريكية، على الكنيسة أن تتعلم كيفية السماح لجميع المؤمنين بالمشاركة في اقتراح تعاليمها المعيارية وإعادة صياغتها بشكل مستمر، وأن تتقبّل مختلف الأحكام العملية في ما يخصّ طريقة تأويل هذه التعاليم المعيارية في الظروف الملموسة.

وكما أسلفنا، تُعتبر الخصخصة والتعميم خيارين تاريخيّين للأديان الحديثة. ولم يكن القصد من وراء هذه الدراسة الردّ على النظرية الغائية العامّة للخصخصة بنظرية تعميم غائية عامّة. ولا يعني ضمناً ادّعاؤنا أننا نشهد سيرورة تعميم تاريخية للدين الحديث أنّ هذا التوجه هو نزعة تاريخيّة عامّة جديدة. وفي الواقع، قد تكون منافية للعقل محاولة التنبؤ بمدى عمومية هذه النزعة واستمراريتها. إن إدراج الكاثوليكية الإسبانية في هذه الدراسة، وهو أمر لم يكن مخططاً له أصلاً، إنما كان يتوخّى التحقّق من أي نزوة غائية لدى المؤلف أو القارئ لاعتبار التعميم انقلاباً تاريخياً عامّاً لسيرورة العلمنة. ويبدو أن الدرس الإسباني في بعض الأماكن، يعتبر أن نظريات العلمنة التقليدية بدلالاتها الثلاثية، القائمة على التمايز البنيوي وأفول الدين وخصخصته، لا تزال صائبة تجريبياً. وفائدة الإطار التحليلي التاريخي المقارن لدراسة العلمنة، الذي طوّرناه هنا، إنما تتأتى تحديداً من كونها ديناميّة وطيّعة إلى حدّ يجعلها قادرة على أخذ أنماط متباينة جداً من العلمنة بعين

الاعتبار، ومفتوحة على أساليب متنوعة من تجاوب الأديان المختلفة، ضمن أطر مختلفة، مع النزعات البنيوية الحديثة للتمايز.

إن الادعاء بأن التعميم هو خيار تاريخي يستبعد إمكانية التكهّن بالطريقة التي سوف يستجيب بها أي دين معيّن. إلا أن المرء يستطيع على الأقل، من خلال الاستناد إلى الأدلة في الحالات الدراسية وبعض الفرضيّات النظرية العامة، أن يستنتج بعضاً من العوامل الشرطية التي قد تفضي إلى تدخّل الدين في النطاق العام الحديث.

إن الشرط الأول هو تقريباً من قبيل الحشو. فالأديان التي تملك هويّة جماعية عامة، عن طريق العقيدة أو التقليد الثقافي، هي التي ستطمح وحدها إلى الاضطلاع بأدوار عامة ومعارضة أي ضغط عليها لتصبح حصرياً أو أساساً أدياناً خاصّة "غير مرئية" للخلاص الفردي. وبعد تخليّها بشكل خاص عن هويّاتها كمؤسسات إلزامية، ستطمح كذلك هذه الأديان التي تحافظ على هُويّاتها ككنائس - أي كجماعات أخلاقية بالمعنى الدوركهايمي الهيغيلي المزدوج، ونظراً لامتلاكها طروحات خلاصية كونية بالمعنى الفيبري للكلمة - أكثر من ذي قبل إلى المطالبة بحقها وواجبها في الاضطلاع بأدوار عامة. وكلما كان لمثل هذه الأديان تقليد تاريخي من الاضطلاع بأدوار عامة بارزة، كلما كانت تلك النزعة أكثر بروزاً.

ومع ذلك، يثْبِتُ المثال الإسباني أن لا العقيدة ولا التقليد التاريخي كافيين وحدهما لمنح الدين القدرة على الحفاظ على حضور عامّ فاعل في المجتمعات المدنية الحديثة، إلا إذا كان هذا الدين قادراً على الظهور بمظهر حيوي ودينامي كدين خلاصي خاص. وإنه لمن غير المرجّح أن يصمد دينٌ أضعفته سيرورة العلمنة وعانى تراجعاً حادّاً أمام ضغوط الخصخصة. ولهذا السبب، تنهار في نهاية المطاف النظريات الدورية لعودة المقدّس أو الإحياء الديني.

إنّ أشهر شكلين لهذه النظريات، تكهّن دانيال بِل بعودة المقدّس ونظرية رودني ستارك وويليام باينبريدج العامة حول العلمنة وإعادة إحياء الفرق الدينية وتكوينها، رغم تباينهما الشديد، تتضمّنان الادّعاء بأن الحاجة الوظيفية هي أمّ اختراع الدين، الحاجة الكونية والإناسيّة الدائمة إلى المعنى في حالة بيلّ، والحاجة إلى التعويض فوق الطبيعي في حالة ستارك وباينبريدج[12]. ولو كان هذا الادعاء صحيحاً، لكان المقدّس قد عاد، ولكان الإحياء الديني أو ولادة أديان جديدة حصلا حيث بلغت العلمنة ذروتها وحيث تسبّب غياب الدين بأعظم الاحتياجات. وبناءً على ذلك لكنّا شهدنا إحياءات دينية في مجتمعات في غاية العلمانية مثل السويد وبريطانيا وفرنسا والأوروغواي وروسيا. غير أن انبعاث الدين

العام حصل في أماكن مثل بولندا والولايات المتحدة والبرازيل ونيكاراغوا وإيران، وكلّها بلدان يصعب وصفها بأراضٍ متعلمنة. إن ما شهدناه في الثمانينات لم يكن مولد أديان جديدة ولا عودة المقدّس حيث اضمحلّت التقاليد الدينية بل، عوضاً عن ذلك، إحياء التقاليد الدينية وإعادة تشكيلها واضطلاع تلك التقاليد الدينية تحديداً، التي افترضت كلّ من نظريات العلمنة والنظريات الدورية لإعادة الإحياء الديني أنها أضحت أكثر خصخصة وغير ملائمة للعالم الحديث، بأدوار عامّة.

وثمّة عامل شرطي ثالث يحضّ الأديان ويسهّل عليها الاضطلاع بأدوار عامّة لا سيّما إطار التحرّك الشامل المعاصر. ففي ظروف العولمة، سوف تميل الأديان إلى الاضطلاع بأدوار عامة كلّما تعزّزت هويّتها بفضل وضعها كأنظمة دينية كونية متعدية الجنسية. وفي حال الكاثوليكية، كان تفاعل العولمة والانخراط العام للكنائس الوطنية المختلفة في مجتمعاتها الخاصّة واضحاً منذ الستينيات. لقد جعل المجمع الفاتيكاني الثاني - وهو أول مجمع كوني بحقّ - الكنيسة الكاثوليكية تدرك مدى تأثيرها كونياً وحثّها على التفكير بطريقة أكثر شمولية. غير أن التوجه الباطني للتجديد الفاتيكاني أدّى في الوقت عينه إلى مشاركة أكثر علمانية لكلّ كنيسة وطنية ضمن مجتمعها الخاص وإلى ترجمة الرسالة الكاثوليكية الكونية حرفياً ومجازياً إلى اللغة المحلية.

وبرزت سيرورتان، ترتبط إحداهما بالأخرى ولا تتناقضان إلا ظاهرياً، عبر العالم الكاثوليكي. فمن جهة، حدث تعزيز لسيرورة مركزية البابوية الرومانية، وهي سيرورة علمانية طويلة الأمد تعود أصولها، بشكلها الحديث، إلى ردّ الفاتيكان الدفاعي على الثورة الفرنسية وعلى الثورات الليبرالية المرتبطة بها والمنتشرة عبر أوروبا وأمريكا اللاتينية. لم يُنتج الفاتيكان المركزية الإدارية والعقائدية فحسب، بل كذلك تجانس الثقافة الكاثوليكية وعولمتها، في أوساط النّخب على الأقل، عبر العالم الكاثوليكي. ومن جهة أخرى، عزّز المجمع الفاتيكاني الثاني والمأسسة الناتجة عنه لمؤتمرات الأساقفة الوطنية، سيرورة موازية من اللامركزية و"تأميم" الكنائس الكاثوليكية، أي المركزية على المستوى الوطني، الذي بادر إليه التحرك الكاثوليكي في معظم الأماكن.

إن هذا المزيج من العولمة، والتأميم، والمشاركة العلمانية، وسحب الاعتراف الإرادي، هو الذي أدى إلى تبدّل في التوجه من الدولة إلى المجتمع، وسمح للكنيسة بالاضطلاع بدور أساسي في سيرورات التحوّل إلى الديمقراطية. وكفّت الكنائس الوطنية عن النظر إلى ذواتها كعبادات جماعية تكاملية ضمن الدولة الوطنية وتبنّت هُويّة عالمية متعدية الجنسية، الأمر الذي سمح لها بأن تواجه كلاً

من الدولة الوطنية والنظام الاجتماعي المعطى تنبُّئياً. وأشارت دراسة الكاثوليكية الأمريكية إلى تحوّل مماثل للهُويّة، من دين مدني أمريكي تكاملي وإيجابي إلى نمط جديد من الكاثوليكية العامة النقدية ذات التوجه العالمي. وخير ما يفسّر ديناميّات التعميم هو الصراع الجديد الناشئ بين توجّه عالمي نحو مجتمع مدني إنساني، وانخراط عام لمجتمع مدني معيّن في النطاق العام.

وحتى في حالة الأصولية البروتستانتية، يمكن للمرء أن يلاحظ مزيجاً ديناميّاً مشابهاً من العولمة والتأميم والالتزام العلماني. لقد كان للفكر الأصولي العالمي مصدران هما الأثر الكوني للجهود التبشيرية الإنجيلية، والرؤية النبوئية السابقة للألفية لهرمجدّون (Armageddon) اللذان أثارا اهتماماً بالغاً لدى الأصوليين في السياسة الخارجية الأمريكية والسياسات العالمية التي يُنظَر إليها اليوم بمنظار تاريخ الخلاص التوراتي. وتحت عنوان **رفض الأصوليين المذهبي لأمريكا الحديثة** كبت هؤلاء أمريكانيّتهم الحادّة وإيمانهم بقَدَر أمريكا الألفي. وهكذا، مع حلول المناداة بإعادة الإحياء الوطني، لاقت الدعوة إلى التخلي عن أمريكا والانخراط في حملة صليبية جديدة آذاناً صاغية. وكان الاتجاه الذي اتّخذه التعميم في هذه الحالة الخاصّة، عودة من المنفى المذهبي إلى الاعتراف الرسمي بدين مدني أمريكي مُهيمِن.

وقد برهن رولاند روبرتسون بشكل مقنع أن سيرورات العولمة القائمة بالمعنى المزدوج لبروز الجنس البشري العالمي وبروز نظام مجتمعات كوني تستتبع استنسابية الهُويّة الشخصية للذّات فيما يخصّ الجنس البشري ككلّ، واستنسابية الانتماء إلى أي مجتمع وطنيّ معين في ما يخصّ البشرية جمعاء، واستنسابية مجتمعات وطنية معيّنة من منظور النظام المجتمعي العالمي(13).

ولا عجب في أن الأديان العالمية والمتعدية الجنسية تحسن الاستجابة للتحديات أو الإفادة من الفرص التي تقدّمها سيرورات العولمة. ولعل التطور العالمي الجديد الأكثر دلالة في السنوات العشرين الأخيرة، هو أزمة المبادئ الاستبدادية لسيادة الدولة ومصلحة الدولة العليا وبروز ديناميّات عالمية للتحوّل نحو الديمقراطية. وضمن بعض التطورات ذات الصلة انهيار منظومة الدول الاشتراكية، والانهزام العالمي لعقائد الأمن القومي، وأزمة المبدأ المُقرّ بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول-الأمم، وأزمة نماذج التنمية الاقتصادية الموجهة من الدول والتحديث المجتمعي. ولقد اضطلعت الديناميات الجديدة لتكوين المجتمع المدني، على المستويين الداخلي والعالمي، بدور لا يستهان به في هذه التطورات، فيما اضطلعت الكنائس والحركات الدينية بدور محوري في

إعادة إحياء مجتمعات مدنية معينة وبروز مجتمع مدني عالمي. ولاعجب في أن أزمة سيادة الدول على أراضيها واتّساع رقعة مجتمع مدني عالمي يتيحان فرصاً خاصة لنظام ديني متعدّي الجنسية كالكنيسة الكاثوليكية التي طالما وجدت صعوبات في التوفيق بين هُويتها الكاثوليكية الكونية وحقيقة النظام الحديث للدول ذات السيادة على أراضيها[14]. والمفارقة أن الآلهة والأديان القديمة التي كانت تحتضر وفق دوركهايم، قد بُعِثت بتحولها إلى نواقل لسيرورة تقديس البشرية التي أعلن عنها دوركهايم نفسه[15].

وليس من الملائم، إلا بالمعنى العريض للكلمة، أن تعزى عودة الآلهة القديمة إلى أزمة خصومها القدامى، أي العقلانية التنويرية والحداثة العلمانية. بيد أن المرء قد يبحث، عند هذا المستوى من التحليل تحديداً، عن تفسير للسمة العالمية التي تميّز الإحياء الديني الحديث عبر الحضارات جميعها، لجهة أزمة العقلانية التنويرية وفكرة التقدّم[16]. وعندما تبدو العقائد العلمانية وكأنها أخفقت أو فقدت معظم قواها، يعود الدين إلى المضمار العام قوّة معبئة أو معيارية تكاملية. ولكن لا الدين الذي يعود بالمعنى المجرّد للكلمة، أو يعود في كل مكان. ويمكن لأزمة العلمنة، على الأكثر، أن تفيد كعامل مؤثر مشترك، يسمح لبعض التقاليد الدينية التي لم تضعفها سيرورات العلمنة كثيراً، بأن تستجيب بطريقتها الخاصة.

علاوة على ذلك، تشير الحالات الدراسية المعروضة هنا إلى أن ما يُسرّع استجابة الأديان، على ما يبدو، أنماط مختلفة من تدخّل الدول والاستعمار الإداري للحياة والنطاق الخاص. لذا أمكن تأويل هذه الاستجابة كردّة فعل دفاعية على طول خطوط أشبه ما تكون بتلك التي استخدمها هابرماس لتحليل "الحركات الاجتماعية الجديدة"[17]. وكان من الجليّ أن تعبئة الأصولية البروتستانتية إنما هي استجابة لقرارات صادرة عن المحكمة العليا، ومصلحة الضرائب الداخلية والكونغرس. وحتى في الحالات الكاثوليكية، حيث كان الإصلاح الداخلي للتقليد الكاثوليكي المرتبط بالمجمع الفاتيكاني الثاني بالغ الأهمية، كان دور تدخّل الدولة كعامل محفزّ في تحوّلات الكاثوليكية البولندية والأمريكية اللاتينية والأمريكية مهماً كذلك.

وقد كانت المقاومة الكاثوليكية والصراع بين الدولة والكنيسة في بولندا جزءاً من النضال من أجل الحق في نطاق اجتماعي خاصّ متحرّر من تدخلّ الدولة التوتاليتاري. بيد أن تحوّل الكاثوليكية البولندية يطبع الانتقال من صراع يتمحور حول المصالح المهنيّة للكنيسة بوصفها مؤسسة، إلى صراع من أجل حقوق

الإنسان والحقوق الوطنية في المقام الأول، ومن ثمّ، وبعد تأسيس KOR وبروز حركة التضامن من أجل حقوق المجتمع المدني في الاستقلالية وتقرير المصير.

وفي أمريكا اللاتينية، كانت نشأة اللاهوت التحريري، بادئ الأمر وفي الأساس، استجابة لسيرورات التوسّع الرأسمالي واستعمار العالم التقليدي. ولكن تحول الكنيسة كمؤسسة، إلى الراديكالية ومواجهتها مع الحكم في كلّ بلدان أمريكا اللاتينية كانت ردّة فعل على مأسسة دولة الأمن القومي وتدخّلها العنفي في الحياة، وعلى الانتهاك الأعمى لحقوق الإنسان، واستخدام التعذيب المنهجي واسع الانتشار، والتزايد المطّرد في اعداد الـ"مفقودين" (Desaparecidos) الذين سقطوا ضحايا شكل جديد من أشكال إرهاب الدولة.

وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية، كان قرار المحكمة العليا، عام 1973، تشريع الإجهاض عبر إدراجه تحت حقّ المرأة في الخصوصية، هو الذي أثار حفيظة الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية وزجّ بها في حلبة الصراع السياسي، ما أدى إلى بدء السيرورة التي حملت الأساقفة على توسيع مبدأ الحماية الأخلاقية للحياة الإنسانية ولكرامة الإنسان المقدّسة، ليشمل النظامين الفرعيين الرئيسين: الأسواق الرأسمالية والدول ذات السيادة.

وبالنظر تحديداً إلى هذه الأشكال من التدخل الديني في النطاق العام، التي برزت في مجتمع حديث ومتقدّم مثل الولايات المتحدة، بوسع المرء القول إن تعميم الدين الحديث قد اتّخذ أشكالاً ثلاثة، تمثلت أولاً في التعبئة الدينية للدفاع عن العالم التقليدي ضد أشكال نفوذ الدولة أو السوق. ويمكن النظر إلى التعبئة البروتستانتية الأصولية وإلى التعبئة الكاثوليكية ضدّ الإجهاض باعتبارهما أمثلة لهذا الشكل الأول من أشكال التعميم.

وقد كانت الحجة المعروضة في هذا السياق، أن تعميم الدين قد يضطلع بوظيفة عامّة مهمة حتى في تلك الحالات التي يمكن فيها تفسير التعبئة الدينية، ببساطة، بأنها استجابة تقليدية لسيرورات عولمة حديثة، تعزّزها أو تحميها التدخلات التشريعية للدول، وهي سيرورات تعوق، على سبيل المثال، عمل الأسرة البطريركية التقليدية أو الأنماط القائمة من التمييز العنصري أو الجندري. فالأديان تُرغم المجتمعاتِ الحديثة على التفكير علناً وجماعياً في بناها المعيارية، وذلك عبر دخول هذه الأديان النطاق العام وتحفيزها للنقاشات العامّة وانتقادها لبعض المسائل. وبالطبع، لا يجدر بالمرء التقليل من الأخطار التي قد تحدق بالبنى المعيارية الحديثة جرّاء انكفاء تقليدي أو مشروع إصلاح أصولي. بيد أن الأديان والتقاليد المعيارية، في خضمّ دخولها إلى النطاقات العامة الحديثة، تجد

نفسها هي الأخرى مرغمة على مواجهة البنى المعيارية الحديثة، وربما على التوصّل إلى اتفاق معها. وقد تسمح مثل هذه المواجهة العامّة بالعقلنة الانعكاسية للعالم وتمهّد الطريق أمام مأسسة سيرورات من العقلنة العملية.

ويتجلّى شكل آخر من أشكال التعميم في تلك الحالات التي تدخل فيها الأديان إلى النطاق العامّ للمجتمعات الحديثة، بغية مساءلة ادّعاءات النظامين المجتمعيين الرئيسين ونقدها، أي الدول والأسواق، وللعمل وفق معاييرهما الجوهرية الخاصّة بصرف النظر عن المعايير الأخلاقية التقليدية العرضية. وتذكّر الأديان الدول ومواطنيها بالحاجة الإنسانية لإخضاع منطق تكوين الدول إلى "الخير العام"، عبر المساءلة الأخلاقية للعقائد الأمنية القومية، وللطروحات اللاإنسانية للسياسات الدفاعية النووية المبنية على سيناريوهات التدمير الأكيد المتبادل (Mutually Assured Destruction = MAD)، المستعدّة للتضحية بأعداد لا تحصى من الأرواح البشرية في سبيل سيادة الدول وتفوّق القوى العظمى. وبالطريقة عينها، عبر مساءلة الادّعاءات اللاإنسانية للأسواق الرأسمالية بعملها وفق آليّات لاشخصية ولاأخلاقية، قد تُذكّر الأديانُ الأفرادَ والمجتمعاتِ بضرورة التحقق من هذه الآليات اللاشخصية للسوق وتنظيمها، للتأكد من كونها مسؤولة عن الضرر الذي قد تلحقه بالحياة الإنسانية والاجتماعية والبيئية، وبإمكانية تعزيز مسؤوليتها عن الاحتياجات الإنسانية. وعلاوة على ذلك، فإن موقع الأديان المتعدية الجنسية مؤاتٍ إلى درجة تخوّلها تذكير جميع الأفراد والمجتمعات بأنه لا يمكن تعريف "الخير العام"، أكثر فأكثر، إلا بالمعنى العالمي والكوني والإنساني للكلمة، وأن النطاق العامّ للمجتمعات المدنية الحديثة لا يمكن أن يتمتع نتيجة لذلك بحدود قومية أو وطنية.

وبالإضافة إلى ذلك، يوجد شكل ثالث من أشكال تعميم الدين، مرتبط بإصرار الأديان التقليدية العنيد على الحفاظ على مبدأ "الخير العام" نفسه ضدّ النظريات الليبرالية الحديثة الفردانية التي قد تختصر الخير العامّ في حاصل الخيارات الفردية مجتمعة. فما دامت الأديان تحترم الحق المطلق للضمير الفردي وواجبه باتخاذ قرارات أخلاقية، عبر إدخال مسائل قررت النظرياتُ الليبرالية أنها خاصّة إلى النطاق العام، فإنها - أي الأديان - تُذكّر الأفراد والمجتمعات الحديثة بأن الأخلاقيات لا توجد إلا في بنية معيارية ذاتوية بينية وأن الخيارات الفردية لا تبلغ بُعداً أخلاقياً إلا حين تكون بتوجيه وإعلام من المعايير الذاتوية الشخصية البينية. ولا بدّ من أن تذوب الأخلاقيات في قرارية اعتباطية، إذا ما اختُصِرت في النطاق الخاص للذات الفردية. وتُرغِم الأديانُ المجتمعات الحديثة على مواجهة مهمّة إعادة

البناء لأسُسِها المعيارية الخاصة انعكاسياً وجماعياً، عبر إدخال العلنية إلى النطاق الأخلاقي الخاص، ومسائل الأخلاقية الخاصّة إلى النطاق العام. وبذلك، تسهم في سيرورة العقلنة العملية للعالم التقليدي ولتقاليدها المعيارية الخاصة.

وإذا كانت المقولة المعروضة حتى الآن صحيحة، فإن تحوّلات الدين الحديثة الخاضعة للتحليل في إطار هذه الدراسة تختلف نوعياً عمّا يفهم عادة بأنه "عودة المقدّس". ولا يمكن فهم تعميم الدين باعتباره ظاهرة مناهضة للحداثة أو لاحقة لها. ولا يمكن اعتبار أي من الظواهر الدينية المعروضة في هذا السياق، بحقّ، أمثلة على نوع التديّن الخاصّ الحديث، الذي هو في رأيي المقدمة الحقيقية لشرط ما بعد الحداثة. فجميع هذه الظواهر متجذّرة في ذلك التقليد التأسيسي الذي سماه ريتشارد نيبور التوحيد الراديكالي[18]. ومع ذلك، فجميعها تدعم علناً مطالب الحقيقة ذات النزعة الكونية. ولعل نقد العقلانية التنويرية، والروايات الغائية العظيمة عن التقدّم والتخليصيّة العلمانية - وهو نقد ارتبط عادةً بخطاب ما بعد الحداثة - قد شرعت وسهّلت، على الأقلّ بشكل غير مباشر، إعادة ردّ الاعتبار لهذه التقاليد الدينية التي عادة ما كانت هدفاً للنقد العقلاني. وبالرغم من ذلك، قد يكون من الصّعب إيجاد صلات مباشرة أو ميول تفضيلية بين ما بعد الحداثة والانبعاث العام للدين[19]. وكما سبق أن أشرنا، لعل الأنسب النظر إلى التدخّلات العامة للدين، التي تمّت دراستها هنا كنقد جوهري لأشكال معيّنة من أشكال مأسسة الحداثة، من منظار معياري حديث.

وإذا صحّ ذلك، وبغضّ النظر عن مدى أهمية حجّة مماثلة لعلم اجتماع الدين، لا بدّ من أن يكون لهذه الحجّة تداعيات على مجالين عامّين اثنين من مجالات علم الاجتماع. ففي المقام الأول، قد تكون ذات صلة بنظريات الاندماج الاجتماعي لاقتراحها نمطاً في غاية الحداثة من أنماط الاندماج الاجتماعي عبر النطاق العام غير المتمايز للمجتمع المدني. وقد يقدّم مثل هذا النموذج للاندماج الاجتماعي الحديث بديلاً من الأساليب الاعتيادية لتصوّر للاندماج الاجتماعي، إما عبر التنسيق الإداري للدولة أو عبر آليات السوق ذاتية التنظيم، أو عبر التبادلات الفردية مجتمعة، أو عبر التمايز النسقي ذاتي التنظيم. وبناءً على هذا النموذج، يبرز الاندماج الاجتماعي الحديث عبر المشاركة الانطباقية والمنطقية للأفراد، والجماعات، والحركات الاجتماعية، والمؤسسات في نطاق عام، ولكنه غير متمايز من نطاقات المجتمع المدني حيث يجري البناء وإعادة البناء، والاحتجاج، وتأكيد البنى المعيارية الاعتيادية أي "الخير العام". وخلافاً لنظريات الاندماج المجتمعي المعياري الوظيفية، لا تمفهم مثل هذه النظرية المجتمعاتِ المدنيةَ

الحديثةَ كجماعات مجتمعية متجانسة، تتقاسم القيم والمعايير عينها، بل عوضاً من ذلك، كمجال وسيرورة للتفاعل الاجتماعي العام، يمكن من خلالهما، بناء اللُحمات والمعايير الاعتيادية وإعادة بنائها. وبعبارة أخرى، لا يمكن وضع المعايير الاعتيادية كمقدمة منطقية وأساس لنظام اجتماعي حديث، بل على العكس من ذلك، كنتيجة محتملة وضعيفة على الدوام لسيرورة تفاعل تواصلية. ومن خلال سيرورة تفاعل تواصلية مماثلة، في النطاق العام للمجتمعات المدنية الحديثة، يمكن إعادة بناء تقاليد معيارية انعكاسياً -أي معقلنة- ويمكن جعل الأنظمة الفرعية المتمايزة للمجتمعات الحديثة مسؤولة أمام "خير عام" مُعرّفٍ عنه علانية. لذا، تستطيع الأديان والتقاليد المعيارية الأخرى، إذ تصبح "علنية"، أن تسهم في حيوية نطاق عام مماثل.

لا بدّ من توضيح أن هذا التصور قريب جداً من نظرية المجتمعات الحديثة التي طوّرها يورغن هابرماس، ومن نظريات المجتمع المدني المبنية على نظريته[20]. في الواقع، لم يكن الهدف الرئيس من هذه الدراسة مراجعة نظريات العلمنة القديمة ومناقشة الأدوار التي لا يزال يتسنى للأديان والحركات الدينية أن تضطلع بها في تعزيز سيرورات العقلنة العملية. وقد طرح هابرماس، خلال إعادة بنائه لطرح فيبر البروتستنتي الأخلاقي، الفرضية الوقائعية المضادّة، ومفادها أن الجناح الرّاديكالي الجماعوي للإصلاح الديني هو الذي كان المسيطر بدلاً من الجناح الزهدي، عندما كانت العقلنة الوسائلية منتشرة ربما انتشاراً أحادياً إلى حدّ مماثل، على حساب العقلنة العملية[21]. بيد أن أحد الاستنتاجات التي يمكن للمرء أن يستخلصها من الحالات الدراسية المعروضة، هو أن ما يُدعى بالإمكانية العقلية-العملية لتلك الحركات الدينية يُثير هو الآخر أسئلة مماثلة بخصوص نظرية هابرماس العلمانية عن الحداثة مثلما يثير تعميم الدين أسئلة حول النظريات الوظيفية للعلمنة.

وليس بيت القصيد هنا في وجوب اهتمام هابرماس أو عدم اهتمامه بالحركات الدينية أو بالدور الذي يحتمل أن يؤديه الدين في إعادة تشكيل النطاق الديني. فالمسألة تكمن في ما إذا كانت نظرية هابرماس الجامدة، حول التمايز الحديث، تترك المجال مفتوحاً أمام مثل هذا الاهتمام. وإذا كان الدين، قبل تمايزه الحديث ضمن النطاقات الجمالية-التعبيرية والأخلاقية-العملية والمعرفية، هو وحدة الثقافة فقط، لا يكون حينها سوى مفارقة تاريخية أو فضلات لا أهمية لها ولا مستقبل. وقد يكون للدين ماضٍ ذو أهمية كما تُظهر فرضية هابرماس الوقائعية المضادة بخصوص الرؤى الأخلاقيِة الراديكالية للأخوة التي استثنتها تاريخياً، مع

ذلك، الانتقائية المُمأسسة للحداثة الرأسمالية. بل ربما يكون للدين حاضر في نظرية هابرماس المتعلقة بالحماية دفاعياً عن القليل المتبقي من النظرة التقليدية إلى العالم، من تدخل الدولة الإداري والاستعمار الرأسمالي. إلا أن الدين لا مستقبل له. ففي نموذج هابرماس، يجدر بالدين التقليدي أن يُستبدل بالأخلاقية العلمانية اللاحقة للتقاليد.

وبالإضافة إلى السؤال المعرفي البدهي، المتعلق بالملاءمة التجريبية لمثل هذه النظرية في تعليلها السيرورات التاريخية القائمة، ثمّة مسألتان تتسمان بأهميتهما العملية بالنسبة إلى أولئك المؤيدين لما يدعوه هابرماس "المشروع غير المكتمل للحداثة". وتتعلق المسألة الأولى بالمعضلة القديمة للنظرية والتطبيق. وإذا كان صحيحاً كما قال ماركس، أنه "ليس كافياً أن يناضل الفكر لتحقيق ذاته؛ بل على الحقيقة نفسها أن تناضل باتجاه الفكر"، هل يكون الحال هنا أن "الرأس الفلسفي" لا يعير "قلبه" ما يكفي من الاهتمام لما يمكن أن يضحي "سلاحه المادي"؟[22]. وبتعبير أكثر فيبرية، تبرز الحاجة لتحديد النواقل التاريخية لسيرورات العقلنة الأخلاقية العملية. ففي أعقاب نقد هابرماس لتشديد فيبر شبه الحصري على سيرورات الوسائلية الأدواتية، بوسع المرء القول إن أهمّ مساهمة لفيبر - اكتشاف الصلة الوثيقة لأخلاقيات أديان العالم التاريخية بسيرورات تمايز العقلنة الوسائلية - ربّما ولّدت لديه ميلاً لإهمال أهمية الأخلاق السياسية لأديان العالم بالنسبة إلى سيرورات العقلنة الأخلاقية العملية. بيد أن ما قاله فيبر عن "الأخلاقيات الاقتصادية" لا بدّ أن يُطبّق كذلك على "الأخلاقيات السياسية".

ولا يُسلّط هذا المصطلح الضوء على النظريات الأخلاقية للخُلاصات اللاهوتية، فمهما كانت أهمية هذه الخلاصات في ظلّ ظروف معينة، فإنها مجرّد أدوات معرفية. إن مصطلح "الأخلاقية الاقتصادية" يشير إلى الدوافع العملية للتحرك، التي تتأصّل في السياقات النفسية والبراغماتية للأديان[23].

وبالتالي، على المرء التمييز بين الاسهامات المعرفية الفكرية في الخطاب العملي الأخلاقي وفي المأسسة التاريخية للمبادئ والقيم الأخلاقية العملية. وإذا كان بيتر براون مصيباً في الإشارة إلى أن المسيحية في بداياتها لم تكد تقدّم جديداً في ما يخصّ المسائل الأخلاقية، فقد اضطلعت مع ذلك بدور جوهري تاريخي عبر "دمقرطة" ثقافة الفلاسفة النخبوية، ووضع "ما كان الواعظون الوثنيون واليهود قد بدأوا نشره من قبل"[24]. حيّز التطبيق، حينئذ يفترض المرء، تدعمه في ذلك دراسة الحالات المقدّمة في هذا العمل، أن الحركات والمنظمات الدينية لا تزال اليوم، كما كانت في سابق عهدها، تؤدي أدواراً تاريخية مماثلة. وفي

ثلاث من الحالات الدراسية الخمس المعروضة هنا، اضطلعت الحركات والمنظمات الدينية بأدوار مباشرة وفورية في سيرورات التحوّل إلى الديمقراطية. وفي الحالتين الأخريين، اضطلع الدين بدور ما في إعادة إحياء النطاق العام للمجتمع المدني، إما مباشرة عبر إثارة مسائل معيارية عامة تتعلق بالعمل النسقي للدولة الإدارية والاقتصاد الرأسمالي، وإما بصورة غير مباشرة عبر التفاعل مع سيرورات التدخّل الإدارية أو القضائية في العالم، مفسحاً المجال بذلك أمام النقاش العام للمسائل المعيارية في ما يتعلق ببنية العالم الحديث.

من حيث المبدأ، لا تبرز الحاجة أو التبرير لإعطاء الأفضلية للدين بوصفه الناقل الوحيد أو الرئيس، المباشر أو غير المباشر، لسيرورات العقلنة الأخلاقية العملية. وفي العالم الحديث، كانت الحركات والتنظيمات العلمانية الأخرى، كما هي اليوم، وربما تبقى نواقل لا تقلّ شأناً عن الدين. فبالتالي، ليس لزاماً أن تبقى الساحة العامة "عارية"[25]. من غير الدين. بيد أن الحضور المستمر الفعلي للدين في أغلب الصراعات الأخلاقية العملية في العالم الحديث، غالباً على طرفي أي مسألة كانت، ينزع إلى الإشارة كذلك إلى عدم وجود سبب، غير الضرر العلماني أو العقلاني والإيمان بأنه لا وجود لدين "حديث" أي لاحق للتقاليد، يبرّر مبدئياً ضرورة الإهمال المنهجي لنظرية عقلنة أخلاقية عملية.

ويشير هذا تحديداً إلى مسألة عملية ثانية، هي خطر الانحياز النخبوي العقلاني. فبالرغم من كون بعض النزعات حديثة العهد في المفهمة الذاتية للعلوم والإدراك الذاتي للهويات العلمية المهنية تنزع إلى مساءلة أي فصل جامد حتى على هذا المستوى، بوسع المرء أن يجادل في أن الحاجة تظل قائمة للحفاظ على فصل واضح جامد على الأقل بين العلم والدين متى تعلّق الأمر بالنطاق المعرفي[26]. وقد يكون هنالك على سبيل المثال متّسع لـ "الإيمان" في الإبداع، أو للغة رمزية بل أسطورية في ما يتعلق بالكون. إلا أنه يستحيل وجود شيء مثل "علم الإبداع". وعندما يتعلق الأمر بالنطاقات الأخلاقية العملية والذاتية التعبيرية، قد يتساءل المرء عما إذا كان مثل هذا التمايز الجامد الجازم ممكناً أو ضرورياً أو مفيداً. وقد يتساءل المرء عن حقّ عما إذا كانت نظرية تفضّل جلياً الخطاب العقلاني الفكري وتقليد فكري يفضّل أيّما تفضيل مملكة الجماليات، لم يغفلا أن الدين والتقاليد الدينية في معظم المجتمعات في العالم تظلّ بالنسبة إلى الناس العاديين أداة متاحة وشرعية للتفكير الأخلاقي العملي وللتعبير عن الذات الداخلية. وفي مطلق الأحوال، وقبل استبعاد الحركات الدينية المعاصرة كونها خارج العصر أو ردات فعل دفاعية محضة، لا بدّ من أن يثبت المرء وجود تنافر بين الدين

والبنى الحديثة للوعي في نهاية المطاف.

قد أوافق، بالطبع، على أن ديناً تبنى جوانب نقد الدين التنويري الرئيسة، هو اليوم في موقع يخوله الاضطلاع بدور إيجابي في مواصلة سيرورات العقلنة العملية. وإن تقليداً دينياً يعيد صياغة علاقته الخاصة بالحداثة، عبر دمجه للأبعاد الثلاثة لنقد الدين التنويري انعكاسياً - النقد المعرفي للآراء الدينية التقليدية، والنقد الأخلاقي العملي لأيديولوجيات الشرعنة الدينية، والنقد الذاتي التعبيري للزهدية والاغتراب الدينيين - قد يُسهم في إعادة إحياء النطاق الحديث العام، فيما يدعم علناً قيم الحداثة المقدّسة أي الحياة الإنسانية والحرية. ولكن بروز التقاليد الدينية أو إعادة تأكيدها قد يُعتَبَر دليلاً على فشل التنوير في الوفاء بوعوده الخاصة في كل من هذه النطاقات. وتواجه التقاليد الدينية اليوم النطاقات العلمانية المتمايزة التي تتحداها لمواجهة مزاعمها الظلامية الأيديولوجية وغير الأصيلة. وفي العديد من هذه المواجهات، غالباً ما يكون الدين في الجهة الأخرى من التنوير الإنساني.

لقد خسرت الحداثة الغربية بعضاً من غطرستها واعتدادها وراحت تشكّك في موقفها المتعجرف من الآخر، لا سيّما في وقت ثبت فيه ظاهرياً فشل محاولاتها لتخطي نفسها عبر الاشتراكية. وفي الوقت عينه، يتابع محرّكا الحداثة، السوق الرأسمالية والدولة الإدارية، تقدّمهما الذاتي المطرّد باتجاه نظام عالمي، مدمّرين ومتحديين أي تقليد سابق للحداثة وأي شكل من أشكال الحياة يقف لهما بالمرصاد. وتتقبل بعض هذه التقاليد الموقع المخصص لها في السوق الثقافية وتتكيف معه، حيث يتسنّى لها أن تزدهر في بانتيون (Pantheon) الحداثة أو ما بعد الحداثة.

أما التقاليد الأخرى، لا سيما غير الغربية منها، التي تَعزّزَ موقفُها بفضل شكوك الحداثة، فإنها قادرة على تأكيد هوياتها الخاصة في مواجهة الغرب. وإذا كان فيبر مصيباً عندما برهن على أن البروتستانتية الزهدية قد اضطلعت بدورٍ في المساعدة على تشكيل الدور التاريخي الخاص الذي اضطلعت به مأسسة التمايز الحديث وخصخصة الدين في الغرب، فعلى نظريات الحداثة والعلمنة أن تكون مفتوحة على إمكانية اضطلاع أديان أخرى بدورٍ ما كذلك في مأسسة أنماط علمنتها الخاصة.

وأخيراً، ثمّة تلك التقاليد التي حافظت على علاقة شائكة مع الحداثة، متبنيةً بعض قيمها ومعترفةً ببعضها الآخر وكأنها تخصّها، رافضة القبول بادعاءات السوق والدولة التي ترى أنه لا يجدر بالمعايير الأخلاقية التدخّل بمنطقها النسقي القائل

بالتوالد الذاتي بواسطة المال والسلطة. ولعلّ هذه التقاليد، عبر صداماتها المستمرة مع الحداثة، تكون في وضعية أفضل لمواصلة سيرورتي العقلنة العملية ومشروع الحداثة غير المكتمل.

وتقف الحداثة الغربية اليوم على مفترق طرق. فإذا لم تدخل في حوار إبداعي مع الآخر، مع تلك التقاليد التي تتحدى هويتها، فإنها سوف تنتصر على الأرجح. إلا أن الأمر قد يؤول بها إلى الدمار بواسطة المنطق اللاإنساني الصلب لإبداعاتها الخاصة. وقد يكون من سخرية القدر، أن يساعد الدين الحداثة عن غير قصد ربّما، على أن تحفظ نفسها، برغم كلّ الضربات التي تلقّاها منها.

الهوامش

(1) للاطلاع على تصريحات تعبّر عن هذه المواقف، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، الهامش رقم (1).

(2) انظر: Georg William Friedrich Hegel, *Early Theological Writings,* tr. by T. M. Knox; with an introd., and fragments tr. by Richard Kroner (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948]), and Sidney Hook, *From Hegel to Marx; Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (New York: Reynal and Hitchcock, [1963]).

وأيضاً: Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (New York: Reynal & Hitchcock, 1936).

(3) كان توجّه التحليل التاريخي المقارن لدى توكفيل حول التحوّل إلى الديمقراطية في فرنسا والولايات المتحدة هو الذي رأى، بالطبع، أن هذه النزعات البنيوية تستطيع اتّخاذ أنماط وأشكال مختلفة، وأن صانعي التاريخ بوسعهم القيام بشيء للتأثير في الاتجاه المختلف لهذه الأنماط، بالرغم من التركات المختلفة للنظام القديم.

(4) وقد يبدو كذلك أيضاً الدرس المستخلص من الثورة الإيرانية. وعلى هذا النحو، إنه ببساطة لمن قصر النظر أن يعتبر المرء - كما يفعل كاريل دوبلير من منظور النظرية الوظيفية اللوهمانية حول العلمنة - كلاً من مقاومة الكنيسة البولندية للنظام الشيوعي أو مقاومة العلماء الشيعة لنظام الشاه، فقط لا بل أساساً، ردة فعل أصولية من رجال الدين ضد السيرورات التطورية للحداثة. فلم تكن ردات الفعل الأصولية من رجال الدين لتسمح بإطاحة هذين النظامين. كما لا يمكن لمثل هذا التأويل توضيح التحالفات بين المعارضة الدينية والمعارضة اليسارية العلمانية للنظامين. وكون المقومات الدينية والعلمانية لهذين التحالفين تحتلّ مواقع شديدة الاختلاف في هذين النظامين خلال حقبة ما بعد الثورة إنما يدلّ على أننا نتعاطى في هذه الحالة مع أنماط مختلفة من الدين العام. انظر: Karel Dobbelaere, "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions," in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered,* Religion and the Political Order; v. 3 (New York: Paragon House, 1989).

(5) لقد اتبعت هنا بشكل خاص: Jean L. Cohen & Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory,* Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), and Alfred Stepan, *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

(6) Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Jürgen Habermas," paper presented at: *Habermas and the Public Sphere* (Conference), edited by Craig Calhoun, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(7) إن أحد أهداف الدراسات التاريخية المقارنة كان تحديداً إثبات وجود عدد كبير من الأشكال المتباينة للكاثوليكية.

(8) في ما يخصّ حكم رجال الدين الشيعة، انظر: Said A. Arjomand: "Shi'ite Jurisprudence and Constitution-Making in the Islamic Republic of Iran," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundementalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance,* sponsored by the American Academy of Arts and Science, Fundamentalism Project; v. 3 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), and "Millennial Beliefs, Hierocratic Authority and Revolution in Shi'ite Iran," in: Said Amir Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion,* SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY:

State University of New York Press, 1993).

وللأمة الإسلامية التقليدية كذلك نطاقها العام المقيد الداخلي. وإن إسقاط الأمة على دولة تعبوية حديثة هو الذي يعطي هذه الأخيرة توجهها الثيوقراطي الاستبدادي. وفي ما يخص تقليد النقد العام الإسلامي والجهود المبذولة في سبيل تطويره في السعودية، انظر: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), chap. 6.

(9) انظر: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

(10) Ralph della Cava, "Vatican Policy, 1978-1990: An Updated Overview," *Social Research,* vol. 59, no. 1 (Spring 1992).

(11) John S. Coleman, "Raison d'église: Organizational Imperatives of the Church in the Political Order," in: Hadden and Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered.*

(12) Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," *British Journal of Sociology,* vol. 28, no. 4 (1977), and Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

(13) Roland Robertson and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis,* vol. 46, no. 3 (1985).

(14) بالرغم من جميع الاختلافات المهمّة، فإن وضع الإسلام يظلّ مماثلاً في هذا المجال.

(15) انظر: Emile Durkheim: *The Elementary Forms of The Religious Life,* translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, [1965]), p. 475, and "Individualism and the Intellectuals," in: Emile *Durkheim: On Morality and Society; Selected Writings,* edited and with an introd. by Robert N. Bellah, Heritage of Sociology (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973]).

(16) انظر: *Progress and Its Discontents* (Conference), edited by Gabriel A. Almond, Marvin Chodrow, and Roy Harvey Pearce; sponsored by the Western Center of American Academy of Arts and Sciences (Berkeley, CA: University of California Press, 1982); Robert Bellah, "New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity," in: Charles Y. Glock and Robert N. Bellah, eds., *The New Religious consciousness,* with contributions by Randall H. Alfred [et al.]; foreword by P. J. Philip (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), and Peter Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity," in: Mary Douglas and Steven Tipton, eds., *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age* (Boston, MA: Beacon Press, 1983).

(17) انظر: Jürgen Habermas, "New Social Movements," *Telos,* vol. 49 (Fall 1981), and Alex Honneth [et al.], "The Dialectic of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas," *Telos,* vol. 49 (Fall 1981).

انظر أيضاً الفصل السادس من هذا الكتاب، الهامش رقم (62).

(18) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture, with Supplementary Essays,* Harper Torchbooks (New York; London: Harper & Row, 1970).

(19) لمحاولة مماثلة، انظر: Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Shuster, 1984).

(20) انظر: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action,* translated by Thomas

McCarthy; 2 vols. (Boston, MA: Beacon Press, 1984-1987), and Cohen and Arato, *Civil Society and Political Theory.*

(21) Habermas, Ibid., vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society,* pp. 143-271.

(22) Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in: Karl Marx, *Early Writings,* introduced by Lucio Colletti; translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton, Marx Library (New York: Vintage, 1975), pp. 252 and 257.

(23) Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions," in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology,* translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), p. 267.

(24) Peter Brown, "Late Antiquity," in: Philippe Ariès and Georges Duby, eds., *A History of Private Life,* 5 vols., (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987-1991), vol. 1: *From Pagan Rome to Byzantium,* edited by Paul Veyne, p. 260.

(25) هذا هو طرح جون ريتشارد نويهس. انظر: Richard John Neuhaus, *The Naked Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984).

(26) لقد تقدّم روبيرت فوثناو بفرضية مثيرة للاستغراب ومفادها أن سبب الانتشار الواسع لظاهرة اللاتّدين لدى علماء الاجتماع قد تعزى إلى عدم استقرار اختصاص العلوم الاجتماعية نفسه وإلى حاجته المتصلة للإبقاء على فصل واضح حازم بين المجالين المعرفيين. ويرى روبيرت فوثناو أن الوضعية المعرفيّة لأي مبحث علمي كلّما كانت أقلّ استقراراً كلما تعاظمت الحاجة لدى أهل هذا المبحث للتمسّك بموقفهم غير المتديّن. انظر: Robert Withnow, "Science and the Sacred", in: Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), pp. 187-203.

واللافت أن، الدعوات لتوليفة جديدة بين العلم والدين تأتي اليوم من علماء الطبيعيات والعلمانيين "المروّعين" بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة التي تكشف المزيد من "أسرار" الكون، أكثر مما تأتي من رجال الدين. ويجب عدم استغراب تحفّظ هؤلاء الأخيرين للربط مجدداً بين البنى المعرفية الدينية والعلم، نظراً إلى التجارب السلبية السابقة وإلى القصر المطّرد في ديمومة النماذج العلمية الحديثة وقلة ثباتها. وللمزيد من الإلهامات الدينية الحديثة المتأتية من علم ما بعد الحداثة، انظر: Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982); Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind* (New York: Crossroad, 1982), and John M. Templeton and Robert L. Herrmann, *The God Who Would Be Known: Revelations of the Divine in Contemporary Science* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

الثبت التعريفي

الإحيائية Revivalism: نزعة إحياء القديم من فلسفات وأفكار أو مذاهب ونُظم. والإحياء الديني هو العودة إلى الممارسات الدينية القديمة. وحركات الإحياء الديني من أكثر الحركات تطرفاً، والحماس الذي يرافقها يجعلها من أكثر الحركات خطورة أيضاً.

الأرثوذكسية Orthodoxy: هي العقيدة الصائبة أو السديدة، والمقصود بها سواء السبيل. ثم إن الأرثوذكسية هي الرشاد. يترجمون الخلفاء الراشدين هكذا: (Orthodox Caliphs) وهم الراشدون لأنهم على الرشاد. ويُقصد أيضاً بالأرثوذكسية التشدد في الأصول واتباعها.

أرسطوسية Erastianism: نسبة إلى السويسري توماس أرسطس (1524 - 1583)، وهو أستاذ الطب في جامعة بازل. كان يعارض الحكومة الثيوقراطية وتدخل الدين في السياسة.

أغسطيني Augustinian: نسبة إلى القديس أغسطينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية (354 - 430 ميلادية)، وهو أسقف مدينة هيبو في شمال أفريقيا. لاهوتي مسيحي وفيلسوف متصوف اعتنق أفكاراً قريبة من الأفلاطونية المحدثة. وكانت له آراء إيمانية واضحة المعالم تقوم على أساس مبدأ "حيث لا يوجد إيمان، لا توجد معرفة أو حقيقة". وقد طوَّر في كتابه "مدينة الله" المفهوم المسيحي لتاريخ العالم الذي كان يفهمه فهماً قدرياً باعتباره مقدَّراً تقديراً مسبقاً من قبل الله. وقد وضع "مدينة الله" الخاصة به باعتبارها القاعدة المطلقة للكنيسة مقابل مدينة الأرض الدنيوية الخاطئة.

ألوهية Deity: وتعني جوهر الله.

أنكليكاني Anglican: نسبة إلى الكنيسة الأنكليكانية التي تتخذ الرئاسة الأسقفية في كانتربري مرجعاً أوحَد لها، وتضم كنائس عديدة منها كنيسة إنكلترة، وكنيسة إيرلندا، والكنيسة الأسقفية في سكوتلندا.

أهلانية Nativism: سياسة تدافع عن مصالح السكان الأصليين ضد مصالح المهاجرين الجدد. وقد شهدت الولايات المتحدة هذه الظاهرة في القرن التاسع عشر في الأوساط البروتستانتية التي عرفت بعداوتها الشديدة للمهاجرين لاسيما الكاثوليك منهم.

البروتستانتية Protestantism: مذهب المحتجين أتباع مارتن لوثر الذي انشقّ على الكنيسة الكاثوليكية وعلّق احتجاجه المشهور على بابها وأعلن أن المسيحي لا يخضع إلا للأناجيل وحدها ولا يعترف بسلطان لغير الكتاب المقدس ويرفض رئاسة البابا وغيره وأن الكنيسة لا سلطان لها على محو الذنوب وأن الإنسان يدان بعمله. كما رَفضَ الصلاة باللغة اللاتينية غير المفهومة، وأنكر لزوم الرهبنة ومنع اتخاذ الصور والتماثيل في الكنائس والسجود لها.

البنتكوستالية - العَنصَريّة Pentecostalism: فرع من البروتستانتية يقوم على الاعتقاد بأن الناس يمكنهم تلقي النعم مثلما حصل مع تلاميذ المسيح في يوم العَنصَرة. ويشدد أتباع هذا المذهب على ممارسة المواهب المذكورة في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس كالنبوة والتكلم باللغات وشفاء الأمراض وطرد الأرواح

تجديد Aggiornamento: عبارة جرى تداولها خلال المجمع الفاتيكاني الثاني، وتشير إلى قراءة معاصرة للإيمان المسيحي والاعتراف بالحق الطبيعي للإنسان وتأييد حرية العبادة ودولة الرفاه.

التعبّد المريمي Marian Devotion: هو الإيمان بوالدة الإله والاستعانة بشفاعتها كسبيل لتقريب البشر من ابنها يسوع المسيح لنيل الخلاص.

التومائيّة Thomism: مذهب توما الأكويني (1225-1274) الذي يؤلّف بين الماهية والوجود ويعارض الاسمية والأفلاطونية. بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر أشرفت الكنيسة الكاثوليكية على بعث التومائية والترويج لها رسمياً ومن يومها صارت التومائية فلسفة الغرب.

حال Immanent: نسبة إلى المذهب الحلولي الذي يقول بحضور الله الكلي في الكون، وهو مبدأ أساسي في التصور المسيحي لله.

الحركة المناهضة للإكليروس Anticlericalism: حركة ليبرالية سياسياً ودينياً كان لها تأثير في أجزاء عديدة من أوروبا في القرن التاسع عشر. وتعارض هذه الحركة أي شكل دوغمائي للمسيحية وترى في النظام الكنسي شكلاً من أشكال الاستبداد الذي يتوجب عليها إطاحته.

الحرم الكنسي Excommunication: عقوبة دينية تفرضها السلطة الدينية على المؤمنين الخاضعين لها وتعني حرمانهم من حقوقهم الكنسية، والحرم بدرجات متفاوتة في الأهمية.

الحرية الكنسية Libertas ecclesiae: عبارة لاتينية تعني تحرر الكنيسة من التدخل العلماني وحرية الكنيسة في إدارة شؤونها.

خلوّ العرش Interregnum : هي المرحلة الانتقالية بين حكم رئيس ومجيء رئيس آخر، وهي مرحلة تحرّر من السلطة أو الحكم الحالي.

ربوبية Deism : مصطلح يعني الإيمان بإله واحد. أما المعنى الآخر له فهو الدين الطبيعي الذي تبلور في إنكلترا أواخر القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر، خاصة مع اللورد هربرت أوتشيربري الذي أثيب خمس حقائق مشتركة بين جميع الديانات.

الرومانية Romanism : القول بأن بابا روما هو خليفة القديس بطرس وهو المهيمن على شؤون النصرانية من بعده وله الإشراف على أمورها في العالم المسيحي، وذلك عكس المذاهب الأخرى التي لا تعترف بسلطة البابا، بدعوى أن المسيح لم يستخلف أحداً وليس لبشر أن يزعم لنفسه سلطة التحريم والتحليل.

الشركة المقدسة Communio Sanctorum : جزء من الفقرة التاسعة من قانون الرسل، وتعني الاتحاد الروحي بين كل مؤمن وبين المسيح، أو بين كنيسة وأخرى.

الطهرانيّة Puritanism : من الأصل اللاتيني Purus : يعني طاهراً، وهي حركة دينية أدّى الأخذ بفلسفتها إلى ثورة سنة 1644 وإعلان دولة الكومنولث برئاسة كرومويل، وكانت نهايتها بداية عهد الإحياء Restoration التطهيرية كفلسفة بدأت في هولندا وانتقلت منها إلى إنكلترا. ولما بدأ اضطهاد المتطهرين في إنكلترا هاجر كثيرون منهم إلى أمريكا ومعهم توجهاتهم الفلسفية وطبعوا الفكر الديني والفلسفي فيها بالطابع التطهري.

قيصروبابوية Caesaropapism : نظام يكون فيه للحاكم السياسي سلطة مطلقة على الكنيسة يمارسها حتى في المجالات التي تكون عادة من اختصاص الإكليروس، ويشير هذا المصطلح بشكل خاص إلى السلطة التي مارسها الأباطرة البيزنطيون على البطاركة خاصة قبل الإنشقاق الكبير عام 1054.

كالفينية Calvinism : الفكر اللاهوتي والإصلاحي للفرنسي جان كالفان (1509 - 1564)، وجان كالفان أحد زعماء حركة الإصلاح الديني. ولد في فرنسا واستوطن في جنيف عام 1536، وأصبح الديكتاتور الفعلي في المدينة. وأساس الكالفينية هو نظرية الخلاص الإلهي المقدَّر للبعض، و"اللعنة" المقدَّرة للبعض الآخر. وتشجع الكالفينية الزهد والتقشف. لكن كالفان كان معروفاً بعدم تسامحه تجاه العقائد الدينية الأخرى، ومؤلفه الرئيسي هو "المؤسسة المسيحية" (1536).

كنيسة أبرشية Congregationalist Church: يشير هذا المصطلح إلى نظام كنسي يقوم على استقلال الكنائس المحلية وينادي بمبدأ الديمقراطية في إدارة شؤون الكنيسة. ويعتبر هذا النظام أن المسيح هو رأس الكنيسة الوحيد.

كنيسة أسقفية Episcopalian Church: هي كنيسة أنكليكانية تؤمن بالولادة الجديدة عن طريق المعمودية التي تغسل كل الخطايا السابقة وبموضوع الاستحالة، أي تحول مائدة المناولة إلى جسد ودم المسيح.

الكنيسة الشاملة Global Church: هي التي تؤمن بأن الكنيسة هي جماعة المؤمنين المتبرئين من خطاياهم بالتوبة والإيمان بعمل يسوع على الصليب كأساس كامل وناجز لإتمام عملية الخلاص على أساس النعمة، وهم يشكلون أعضاء مختلفة متكاملة من جسد الرب الواحد، يكون رأسه يسوع المسيح.

الكنيسة المشيخيّة Presbyterian Church: مذهب في البروتستانتية يقسم أتباعه إلى جماعات يرأس كل جماعة منهم شيخ. وهؤلاء يرفضون البابوية أو الدعوى بأن البابا خليفة المسيح. وشيخ الجماعة Presbyter تهتدي الجماعة بهديه وتتلقى عنه. وفلسفتهم في ذلك أن الناس خلقوا أحزاباً وأنه لا بد لكل حزب من كبير لهم. فهكذا كانت البشرية منذ الأزل.

الكنيسة المعمدانية Baptist Church: هي الكنيسة التي تؤمن بقوة المعمودية بالماء لمغفرة الخطايا والخلاص بالدخول إلى كنيسة المسيح. هي تؤمن بمعمودية الراشدين بعد إعلان وثبوت إيمانهم بالمسيح لا بمعمودية الأطفال وثبوت هذا الإيمان. كما تؤمن بالمسيح شفيعاً وحيداً لخلاص البشر وبمبدأ الخلاص بالنعمة وباستقلالية الكنيسة المحلية.

كنيسة منهجية Methodist Church: هي كنيسة بروتستنتية أسسها جون ويسلي في أيار 1738 فيما كانت إنكلترا تعاني من اليأس والإحباط الديني. وهي تبشر بالخلاص بالنعمة، أي أن الخلاص هو عطية مجانية، غير مرتبطة بأعمال الإنسان الحسنة، بل نتيجة علاقة شخصية مع الرب وتوبة قلبية صادقة.

لا أدري Agnostic: نسبة إلى مذهب اللاأدرية الذي يعتبر أن الظواهر الحسية وحدها يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة وأن العقل يعجز عن إدراك ظواهر غير محسوسة كالكينونة الإلهية والخلود.

مجيئي Adventist: نسبة إلى الطائفة المسيحية التي تؤمن بأن المجيء الثاني للمسيح أصبح وشيكاً، وبأن يوم السبت هو يوم الرب وهو يوم تحفظه الكنيسة السبتيّة بحسب ناموس العهد القديم، وليس يوم الأحد كما تؤمن باقي الطوائف المسيحية.

مدينة الله Civitas dei : مؤلف للقديس أغسطينوس (354 - 430 ميلادية). راجع مصطلح **أغسطيني**.

المستخلص الأرسطي التومائي Aristotelan-Thomist Synthesis : تشير هذه العبارة إلى التوليفة النظرية التي قام بها القديس توما الأكويني بين فكره وفكر الفيلسوف اليوناني أرسطو.

المسيحية الطهرانيّة Puritan Christianity : مذهب من البروتستانتية يدعو إلى التزمّت والتزام الشريعة. وفكرة الطهارة في المسيحية منقولة عن اليهودية. وفي المسيحية التطهر الزكي عند الله هو صيانة الإنسان نفسه بغير دنس من العالم ومساعدة اليتامى والأرامل والمعوزين.

الملكية التناوبيّة Interrex : هو الشخص الذي يتمتّع بالسلطة خلال الفترة الانتقالية المذكورة.

النزعة الألفية Millennialism : تؤمن هذه العقيدة بمجيء المسيح الثاني كما ورد في رؤيا يوحنا، وبقيامة المؤمنين من الموت مع السيّد المسيح الذي يحكم في ملكوته على الأرض لمدة ألف سنة.

اليسوعية Jesuits : هي جماعة دينية كاثوليكية أسسها القديس إغناطيوس لويولا حوالى العام 1540، وتتألف بشكل خاص من كهنة يتبعون قواعد دينية محدّدة ويعملون على نشر التعاليم المسيحية من خلال الأعمال الخيرية والتبشيرية

ثبت المصطلحات

American Civil Liberties Union (ACLU)	الاتحاد الأمريكي للدفاع عن الحريات المدنية
New Deal	الاتفاق الجديد
Action (Catholic)	إجراء / تحرّك
Beneficence	إحسان
Revivalism	إحيائية
Eschatological	أخروي
Vassalage	إخضاعيّة
Morality	أخلاقيات / قيم أخلاقية
Sororization	أخويات
Curia	الإدارة البابوية
Worldviews	الآراء السائدة
Pillarization	إرساء الدعائم
Erastianism	أرسطوسية
Animism	أرواحية
Spiritism	أرواحيّة
Plausibility Crisis	أزمة مصداقيّة
Exceptionalism	استثنائية
Martyrdom	استشهاد
Inductive	إستقرائي
Autonomy	إستقلالية
Alienation	إستلاب / إغتراب
Self-Alienation	إستلاب ذاتي
Deductive	استنتاجية
Relativization	استنسابية
Assimilation	استيعاب
Sacramental	أسراري
Projection	إسقاط

Bishop	أسقف
Nominalist	إسماني
Reformation	إصلاح
Catholic Counter Reformation	الإصلاح الكاثوليكي المضادّ
Autochtonous	أصلي
Fundamentalism	أصولية
Thesis	أطروحة
Antithesis	أطروحة مضادة
Resocialization	إعادة الدّمج في المجتمع
Rededication	إعادة تخصيص
Relocation	إعادة تموضع
Reintegrate	إعادة دمج
Reenactment	إعادة صياغة قانون
Establishment	إعتراف الدولة بكنيسة
Augustinian	أغسطيني
Moral Majority	الأغلبية الأخلاقية
Actos de Fe	أفعال إيمانية
Liberal Economistic	إقتصادوي حرّ
Clergy	إكليروس
Clericalism	إكليريكية
Demobilization	إلغاء التعبئة
Desecularization	إلغاء العلمنة
Millennial	ألفي
Deity	ألوهية
American Colonial Empire	الامبراطورية الاستعمارية الأمريكية
Conformism	الامتثاليّة
Trusteeism	أمانائية
Americanism	أميركوية
Anthropology	إناسة
Suburbanization	إنتشار الضواحي
Evangelical	إنجيلي
Involvement	انخراط / إلتزام

Humanist	إنسانوي
Interpersonal	إنساني بيني
Amorality	إنعدام البعد الأخلاقي
Reflexive	انعكاسي
Subjectivist Emotivism	الانفعالية الذاتوية
Anglican	أنكليكاني
Nativism	أهلانية
Europeanization	أوْرَبَة
Primeval	أولي
Sola Fide	الإيمان وحده
Papist	بابوي
Innerworldly	باطني
Longitudinal Survey Research	بحث استطلاعي طولاني
Primal	بدائي
Primitism	بدائية
Pragmatism	براغماتية
Pan-Protestant	بروتستانتي جامع / مشترك
Postmellenialism	بعد الألفية
Jeremiad	بكائية / تذمّر
Proletarianization	بلترة
Structure	بنية
Superstructure	بنية فوقية
Feminization	تأنيث
Devaluation	تبخيس
Aggiornamento	تجديد
Restoration	تجديد
Restotrationist Project	تجديدي
Empirical	تجريبي
Empiricism	تجريبية
Segmentation	تجزيئية
Characterization	تحديد الخصائص
Dispensationalism	تدبيرية

Religiosity	تديّن
Stratification	تراتبية
Quantifiable "Backwardness"	تراجع قابل للقياس
Commodification	تسليع
Participatory	تشاركي
Diagnosis	تشخيص
Classification	تصنيف
Typology	تصنيف نموذجي
Conception	تصوّر
Mysticism	تصوّف
Mobilization	تعبئة
Marian Devotion	التعبد المريمي
Devotional	تعبدي
Polytheism	تعدد الآلهة/ الشّرك
Pluralistic	تعدّدي
Sectarianism	تعصب مذهبي
Deprivatization	تعميم
Religious Individuation	تفرّد ديني
Pietist	تقوي
Pietism	تقوية
Evangelical Pietism	تقوية إنجيلية
Transvaluation	تقييم على أسس مغايرة
Integration	تكامل / دمج
Integrative	تكاملي
Prognosis	تكهّن
Disciples	تلاميذ (المسيح)
Differentiation	تمايز
Christianize	تنصير
Moral regulation	تنظيم أخلاقي
Enlightenment	تنوير
Revolutionizing	تنوير
Autistic	توحّدي

Synthesis	توليفة
Thomism	تومائية
Dichotomy	ثنائية
Theocrat	ثيوقراطي
Theocracy	ثيوقراطية
Polemical	جدلي
Mandicatic Orders	جماعات السلطة
Mendicant Orders	جماعات الصدقة
Community	جماعة
Religious Community	جماعة دينية
Communal	جماعي
Collectivism	جماعيّة
Intrinsic	جوهري
Case study	حالة دراسية
Modernization / Modernity	حداثة
Modern	حديث
Right to Life Movement	حركة الحق في الحياة
No-Nothing Movement	الحركة اللاأدرية
Pro-Life Movement	الحركة المؤيدة للحياة
Anticlericalism	الحركة المناهضة للإكليروس
Excommunication	حرم كنسي
Libertas Ecclesiae	الحرية الكنسية
Jeffersonian Moment	الحقبة الجفرسونية (نسبة إلى الرئيس جفرسون)
Hierocratic	حكم السلطة الدينية
Hierocracy	حكم الكهنة
Immanent	حلولي
Lifeworld	حياة العالم
Private	خاص
Privatist	خاصّوي
Particularism	خاصّية
Particularistic	خاصويّ
Office	خدمة

Christology	خريستولوجيا
Privatization	خصخصة
Privacy	خصوصية
Salvation	خلاص
Soteriological	خلاصي
Anomie	خلل اجتماعي
Interregnum	خلوّ العرش
Reconstructionist	داع إلى إعادة البناء
Laicist	داعٍ إلى العلمانية
Revisionist	داع إلى المراجعة
Evidence	دليل / برهان
Democratization	دمقرطة
National Security State	دولة الأمن القومي
City-State	دولة المدينة
Confessional State	دولة ذات نظام طائفي
Abrahamic Religions	الديانات الإبراهيمية
Primitive Religions	الديانات البدائية
Revealed Religion	الديانات المنزلة
Jacksonian Democracy (Andrew Jackson)	الديمقراطية الجاكسونيّة (نسبة إلى الرئيس جاكسون)
Public Religion	الدين العامّ
Civil Religion	الدين المدني
Covenanted Religion	دين ميثاقي
Dynamics	دينامية / حركية
Intersubjective	ذاتوي بيني
Hierarchy	رئاسة روحية/ هرمية
Archbishop	رئيس الأساقفة
Deism	ربوبية
Encyclical	رسالة بابوية / تعميم بابوي
Pastoral	رعوي
Routinization of Charisma	روتنة الكاريزما
Esprit de corps	روح الجماعة

Rum	روم
Romanism	الرومانية
Asceticism	زهدية
Premodern	سابق للحداثة
Disestablishment	سحب اعتراف الدولة بالكنيسة
Sacromagical	سحري القداسة
Scholasticism	سكولاستية
Authority	سلطة
Monolithic State Power	سلطة الدولة الانفرادية
Magestrum of Church	سلطة الكنيسة التعليمية
Authoritarian	سلطوي
Authoritative	سلطوي
Authoritarianism	سلطوية
Polity	سياسة
Process	سيرورة
Simoniacal	سيموني
Legitimation	شرعنة
Legitimacy	شرعية
Communio Sanctorum	الشركة المقدسّة
Populist	شعبوي
Form	شكل
Chauvinism	شوفينية
Relevance	صحّة / ملاءمة / صلة بموضوع
Second Great Awakening	الصحوة العظمى الثانية
First Great Awakening	الصحوة الكبرى الأولى
Confession	طائفة
Denomination	طائفة دينية
Seminarian	طالب لاهوت
Naturism	طبيعية
Puritanism	طهرانية
Denominationalism	طوائفية
Totemism	طوطمية

Voluntarism	الطوعية
Phenomenology	ظاهراتية
Mediation Syndrome	ظاهرة التوسط
Reemergence	الظهور مجدّداً
Christendom	العالم المسيحي
Neo-Christendom	العالم المسيحي الجديد
Constantinian Christendom	العالم المسيحي في عهد قسطنطين
Public	عامّ
Vernacular	عامّي
Publicness	عاموية
Cult	عبادة
Community Cult	عبادة جماعية
Nihilism	عدميّة
Extrinsic	عرضي
Contingency	عرضيّة
Clan	عشيرة
LEC (Catholic Electoral League)	العصبة الانتخابية الكاثوليكيّة
Organicism	عضوانيّة
Rationalization	عقلنة
Dogm	عقيدة
Dogmatic	عقيدي
Sociology of Religion	علم اجتماع الدين
Ahistorical Positivist Sociology	علم اجتماع وضعي لاتاريخي
Ethics	علم الأخلاق
Ethnography	علم الإناسة الوصفية
Ontology	علم الكينونة
Secularist	علمانوي
Laicism	علمانوية
Laity	علماني
Layman	علماني
Secular	علماني
Laicization	علمنة

Secularization	علمنة
Pentecostalism	العَنصرية
Teleological	غائيّ
Jingoism	غلو دموي في الوطنية
Indiscriminate	غير متجانس / مشوّش
Iconoclastic	غير ملتزم بالتقاليد
Redemption	فداء
Sect	فرقة دينية / مذهب
Supernatural	فوق طبيعي
Weberianism	فيبريّة
Treatment Act	قانون التعامل
Canon law	القانون الكنسي
Premellenialism	قبل الألفية
Sanctity	قداسة
Proceduralist Reading of the Theory	قراءة إجرائية للنظرية
Welsh Decision	القرار الولشي
Decisionism	قرارية
Saeculum	قرن
Syllogism	قياس منطقي
Analogical	قياسي
Caesaropapism	قيصروبابوية
Catholic	كاثوليكية
Carlism	كارليّة
Calvinism	كالفينية
Hiero	الكاهن (يونانية)
Diocesan Priest	كاهن تابع لأبرشيّة
Primate	كبير الأساقفة
Book of Revelation	كتاب الرؤيا
Book of Nature	كتاب الطبيعة
Holy See	الكرسي الرسولي
KulturKampf	الكفاح الثقافي
Territorial National Churches	كنائس قومية محلية

Ecclesiastical	كنسي
Church	كنيسة
Congregationalist Church	كنيسة أبرشية
Episcopalian Church	كنيسة أسقفية
Presbyterian Church	كنيسة المشيخية
Global Church	كنيسة شاملة
Non-established Church	كنيسة غير معترف بها رسمياً
Baptist Church	كنيسة معمدانية
Methodist Church	كنيسة منهجية
Priesthood of Christ	كهنوت المسيح
Sacredotal	كهنوتي
Universal	كوني
Ontological	كياني
Agnostic	لاأدري
Know-nothing	اللاأدرية
Postconventional	لاحق للتقليد
Postmodern	لاحق للحداثة
Irreversibility	لامعكوسية
Liberation Theology	لاهوت التحرير
Theologian	لاهوتي
Romance Language	لغات من أصل لاتيني
Cuius regio eius religio	لكل إقليم دينه
Southern Baptist Convention	مؤتمر الكنيسة المعمدانية الجنوبية
Ultramontane	المؤيّد لسلطة البابا المطلقة
Institutionalization	مأسسة
Freemasonry	الماسونيّة
Manichean	مانوي
Erastian Principles	المبادئ الأرسطوسيّة
Hedonism	مبدأ المتعة
Televangelist	مبشّر إنجيلي تلفزيوني
Coextensive	متساوي الامتداد
Neo-orthodox	متشدّد محدث

Transsocial	متعدي المجتمعات
Transdenominational	متعدي المذاهب
Anomic	متفكّك
Anthropocentric	متمحور حول الانسان
Symetric	متناظر
Societal	مجتمعي
Sociability	مجتمعية
Council	مجمع
Synodic	مجمعي
Doctrine	مجموعة عقائد
Adventist	مجيئي
Eufunctional	محسّنة الأداء الوظيفي
Conceptual Reifications	المحسوسات المفهومية
Grand Inquisitor	محقق أكبر
Dysfunctional	مختل وظيفياً
Collectivist School	المدرسة الجماعية
Catholic Scholasticism	المدرسة السكولاستية
Individualist School	المدرسة الفردانية
Civitas Dei	مدينة الله
Republicanism	المذهب الجمهوري
Rationalism	المذهب العقلي
Sola Scriptura	مرجعية الكتاب الوحيدة
Accountability	مرجعيّة المحاسبة
Virginia Statute on Religious Liberty	مرسوم فرجينيا حول الحريات الدينية
Aristotelan -Thomist Synthesis	المستخلص الأرسطي التومائي
Christian Philosophical Synthesis	المستخلص المسيحي الفلسفي
Newtonian Synthesis	المستخلص النيوتوني
Postulate	مسلّمة
Puritan Christianity	المسيحية الطهرانية
Raison d'état	مصلحة الدولة العليا
Internal Revenue Service	مصلحة الضرائب الداخلية
Absolutist	مطلق / استبدادي

Established Church	معترف به
Tenet	معتقد
Epistemology	معرفة / معرفية
Reversibility	معكوسية
Normative	معياري
Normativity	معيارية
Privatistic	مفرط في خاصويته
Universalistic	مفرط في كونيته
Conceptualization	مَفهمة
Concept	مفهوم
Sacred	مقدّس
Premise	مقدمة منطقية
Monarchist	ملكي
Regalism	ملكية
Interrex	الملكية التناوبيّة
Gallican Regalism	الملكيّة الغليكانية
Paraphernalia	ممتلكات
Antimodern	مناهض للحداثة
Antistatist	مناهض للنظام
Dissent	منشقّ
Discursive	منطقي
Systematic	منهجي
Civic	مواطنيّ
Attitudinal	مواقفي
Charismatic	مواهبيّ
Charisma	موهبة
Convenanted	ميثاقي
Carrier	ناقل
Elitist	نخبوي
Oligarchic	نخبوي
Expropriation	نزع الملكيّة
Millennialism	النزعة الألفية

Etatist	النزعة التوجيهية للدولة
System	نسق
Systemic	نسقي
Feminist	نسوي
Ecclesiogenesis	نشوء / تكوّن الكنيسة
Sub-text	نص فرعي
Sphere	نطاق
Confessionalism	نظام طائفي
Subsystem	نظام فرعي
New England Established Order	نظام نيو إنجلند
Evolutionary Theories	نظريات النشوء والارتقاء
Systems Theory	نظرية الأنساق
Bismarck's Kulturkampf	نظرية بيسمارك حول النزاع الثقافي
Mobilization Theory	نظرية تعبئة الإمكانات
Just Price Theory	نظريّة الثمن العادل
Utilitarian	نفعي
Kindered Spirits	نفوس متآلفة
Type	نمط
Paradigm	نموذج / مثال نموذجي
Agonic model	نموذج انطباقي
Typological	نموذجي
Heresy	هرطقة
Hermeneutics	هرمنوطيقا
Episcopate	هيئة الأساقفة
Hegemony	هيمنة
Real Politik	الواقعية السياسية
Pagan	وثني
Instrumental	وسائلي
Instrumentalism	وسائلية
Positivist	وضعي
Positivism	وضعية
Magisterial Office	الوظيفة التعليمية

Functional	وظيفي
Functionalism	وظيفية
Facticity	وقائعيّة
Allegiance	ولاء / إخلاص
Legitimize	يشرعن
New Christian Right	اليمين المسيحي الجديد
New Christian Right	اليمين المسيحي الجديد

المراجع

1- العربية

تب

بعلبكي، منير. **المورد: قاموس إنكليزي - عربي**. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

غزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.]. 15 ج في 4.

ج 5: **كتاب الحلال والحرام**.

انون، فرنتز. **معذبو الأرض**. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. بيروت: دار العلم للملايين، 1972.

تشيه، فريدريك. **أصل الأخلاق وفصلها**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981.

2- الأجنبية

Books

Abbott, Walter M. (ed.). *The Documents of Vatican II.* Introductions an commentaries by catholic bishops and exports; responses by protestan and orthodox scholars; joseph Gallagher, translation editor. New Yor Guild Press, [1966]. (An Angelus Book; 31185)

Abell, Aaron Ignatius, *American Catholicism and Social Action: A Search fo Social Justice, 1865-1960*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.

——. *The Urban Impact an American Protestantism, 1865-1900*. Cambridg MA: Harvard University Press, 1943. (Harvard Historical Studies; v. 54

Abella, Rafael. *Por el Imperio Hacia Dios: Grnica de una Pasguerra (1939 1955)*. Barcelona: Planeta, 1978. (Espeja de Espana; 45. Series la Espan de la Posguerra)

Abramson, Harold J. *Ethnic Diversity in Catholic America.* New York: Wiley, [1973].

Aceves, Joseph. *Social Change in a Spanish Village.* Cambridge, MA: Schenkman Pub. Co., [1970]. (Schenkman Series on Socio-economic Change)

Acquaviva, Sabino S. *L'Eclissi del Sacro Nella Civiltà Industriale.* 2nd ed. Milan: Edizioni di Comunità, 1966.

Acton, Lord. *Essays on Church and State.* Introd. by Douglas Woodruff. New York: Crowell, [1968]. (Apollo Editions; A-186)

Aguila Tejerina, Rafael del and Ricardo Montoro. *El Discurso Politico de la Transición Espanola.* Madrid: Centro de Investigaciones Sociologicas; Siglo XXI de Espana, 1984. (Colección Monografias; 74)

Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People.* New Haven, CT: Yale University Press, 1972.

Albanese, Catherine L. *America, Religions and Religion.* 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1992.

——. *Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution.* Philadelphia: Temple University Press, 1976.

Allardt, E. and Y. Littunen. (eds.). *Cleavages, Ideologies and Party Systems: Contributions to Comparative Political Sociology.* Helsinki: Academic Bookstore, 1964. (Transactions of the Westermarck Society; vol. 10)

Alves, Márcio Moreira. *A Igreja ea Politica no Brasil.* Pref. Frei Betto. São Paulo: Brasiliense, 1979.

Alves, Maria Helena Moreira. *State and Opposition in Military Brazil.* Austin: University of Texas Press, 1985. (Latin American Monographs; no. 36).

Ammerman, Nancy Tatom. *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990.

——. *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State.* London: New Left Books, 1974.

Angulo Uribarri, Javier. *Documentos Socio-Politicos de Obispos Espanoles (1968-1972).* Madrid: Propaganda Popular Católica, 1972.

Antoine, Charles. *Church and Power in Brazil.* Translated by Peter Nelson. Maryknoll, NY: Orbis Books, [1973].

——. *O Integralismo Brasileiro.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

Aranguren, José Luis L. *Catolicisme, Dia Tras Dia. En sayos.* 2nd ed. Barcelona: Noguer, 1956.

——. *Catolicismo y Protestantismo Como Formas de Existencia.* Madrid: Revista de Occidente, [1952].

——. *Contralectura del Catolicismo.* Barcelona: Planeta, 1978. (Colección Ensayo; 1)

——. *Moral y Sociedad: Introducción a la Moral Social Espanola del Siglo XIX.* Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1974. (Divulgación Universitaria. Cuestiones Espanolas; 61)

Arendt, Hannah. *The Human Condition.* [Chicago, IL]: University of Chicago Press, [1958]. (Charles R. Walgreen Foundation Lectures)

——. *On Revolution.* New York: Viking Press, [1963].

Ariès, Philippe and Georges Duby (eds.). *A History of Private Life.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1987-1991. 5 vols.

vol.1: *From Pagan Rome to Bysantium.* Edited by Paul Vegne.

vol. 2: *Revelations of the Medieval World.* Edited by George Duby.

vol. 3: *Passions of the Renaissance.* Edited by Roger Chartier.

vol. 4: *From the Fires of Revolution to the Great War.* Edited by Michelle Perrot.

vol. 5: *Riddles of Identity in Modern Times.* Edited by Antoine Prost and Gérard Vincent.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran.* New York: Oxford University Press, 1988. (Studies in Middle Eastern History)

——. (ed.). *The Political Dimensions of Religion.* Albany, NY: State University of New York Press, 1993. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

Arns, Paulo Evaristo. *Em Defesa dos Direitos Humanos: Encontro com O Repórter.* Rio de Janeiro: Editora Brasília, 1978. (Caleçao Pensamento Brasileiro)

Artigues, Daniel. *L'Opus Dei en Espana, 1928-1962, Su Evolición Ideológica y Politica de los Origenes al Intento de Dominio.* [2nd ed.]. [Paris]: Ruedo Ibérico, 1971.

Artola, Miguel. *Antiguo Régimen y Revolución Liberal.* Barcelona: Ariel, 1978. (Ariel-Historia; 13)

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ascherson, Neal. *The Polish August: The Self-limiting Revolution.* New York: Viking Press, 1982.

Atard, Vincente Palacio. *Derrota, Agotamiento, Decadenaa en la Espana del*

Siglo XVII. Madrid: Rialp, 1949.

Attard, Emilio. *La Constitución por Dentro*. Barcelona: Planeta, 1983.

Au, William A. *The Cross, the Flag, and the Bomb: American Catholics Debate War and Peace, 1960-1983*. Westport, CO: Greenwood Press, 1985. (Contributions to the Study of Religion, 0196-7053; no. 12)

Azevedo, Marcello. *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church*. Translated by John Drury. Washington, DC: Georgetown University Press, 1987. (Studies in Ethics)

Azzi, Riolando. *O Catolicismo Popular no Brasil: Aspectos Históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Cadernos de Teologia e Pastoral; 11)

——. *O Episcopado do Brasil-Frente ao Catolicismo Popular*. Petrópolis: Vozes, 1972. (Cadernos de Teologiae Pastoral; 7)

Bailey, David C. ! *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press, [1974]. (Texas Pan-American Series)

Bailey, Kenneth K. *Southern White Protestantism in the Twentieth Century*. New York: Harper and Row, [1964].

Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

Barkor, Eileen (ed.). *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York: Edwin Mellen Press, 1982. (Studies in Religion and Society; v. 3)

Barraclough, Geoffrey. *The Medieval Papacy*. New York: Norton, 1979. (Library of World Civilization)

Barreiro, Alvaro. *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*. Translated from the Portuguese by Barbara Campbell. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.

Barrett, Richard A. *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*. New York: Molt, Rinehart and Winston, [1974]. (Case Studies in Cultural Anthropology)

Bastide, Roger. *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*. Translated by Helen Sebba. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978. (Johns Hopkins Studies in Atlantic History and Culture)

Batchelor, Edward (Jr.) (ed.). *Abortion, the Moral Issues*. New York: Pilgrim Press, 1982.

Bell, Daniel. *The Coming of Post-industrial Society; a Verture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, [1933].

——. *The Cultural Contradictions of Capitalism.* New York: Basic Books, [1976].

—— (ed.). *The Radical Right. The New American Right Expanded and Updated.* Garden City, NY: Doubleday, 1964. (Anchor Books; no. A 376)

Bellah, Robert N. Beyond *Belief; Essays on Religion in a Post-traditional World.* New York: Harper and Row, 1970.

——. *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial.* New York: Seabury Press, [1975].

——. *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan.* Boston, MA: Beacon Press, 1957.

—— and Phillip E. Hammond. *Varieties of Civil Religion. San Francisco,* Harper and Row, 1980.

—— [et al.]. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life.* Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Benavides Gómez, Domingo. *Democracia y Cristianismo en la Espana de la Restauración, 1975-1931.* Madrid: Editora Naconal, [1978]. (Espana en 3 Tiempos)

——. *El Fracaso Social del Catolicismo Espanol: Arboleya-Martinez, 1870-1951.* Prologe de J. M. Diez Alegria. Barcelona: Editorial Nova Terra, [1973].

Benhabib, Seyla and Drucilla Cornell (eds.). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987 (Feminist Perspectives)

Benhabib Seyla and Fred Dallmayr (eds.). *The Communicative Ethics Controversy.* Cambridge, MA: MIT Press, 1990. (Studies in Contemporary German Socoial Thought)

Benn, S. I. and G. F. Gaus (eds.). *Public and Private in Social Life.* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983.

Bensman, Joseph and Arthur J. Vidich. *The New American Society; the Revolution of the Middle Class.* Chicago, IL: Quadrangle Books, 1971.

Bensman, Joseph and Robert Lilienfeld. *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self.* New York: Free Press, 1979.

Bercovitch, Sacvan. *The America Jeremiad.* Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

——. *The Puritan Origins of the American Self.* New Haven, CT: Yale University Press, 1975.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday, 1967.

——. ——. New York: Anchor Books, 1990.

Berryman, Phillip. *Liberation Theology*. New York: Pantheon Books, 1987.

——. *Our Unfinished Business: The U. S. Catholic Bishops' Letters on Peace and the Economy*. New York: Pantheon Books, 1989.

——. *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984.

Betto, Frei. *O Que E Comunidade Eclesial de Base*, 3rd ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleşão Primeiros Passos; 19)

Biggar, Nigel, Jamie S. Scott and William Schweiker (eds.). *Cities of Gods: Faith, Politics, and Pluralism in Juduism, Christianity, and Islam*. Westport, Co: Greenwood Press, 1986. (Contributions to the Study of Religion, 0196-7053; no. 16)

Billington, Ray Allen, *The Protestant Crusade, 1800-1866: A Study of the Origins of American Nativism*. New York: Macmillan, 1938.

Biondi, Lawrence (ed.). *Poland's Church State Relations*. Chicago, IL: Loyola University Press, 1981.

Birnbaum, Norman [and] Gertrud Lenzer (comps.). *Sociology and Religion; a Book of Readings* (Englewood Chiffs, NJ: Prentice-Hall, [1969].

Blanshard, Paul. *American Freedom and Catholic Power*. 2nd ed., rev. and enl. Boston, MA: Beacon Press, 1958.

Blazynski, George. *John Paul II: A Man from Krakow*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1979.

Blinkhorn, Martin. *Carlism and Crisis in Spain, 1931-1939*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975.

Blit, Lucjan. *The Eastern Pretender. Boleslaw Piasecki; His Life and Times*. London: Hutchinson, [1965].

Bloch, Ernst. *Man on His Own; Essays in the Philosophy of Religion*. Translated by E. B. Ashton. [New York]: Herder and Herder, [1970].

Bloch, Marc. *The Royal Touch; Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*. Translated by J. E. Andersun. London: Routledge and K. Pául, [1973].

Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1765-1800*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985.

Blumenberg, Hans. *The Legitmacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1983. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Bociurkiw, Bohdan R. and John W. Strond (eds.). *Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*. Assisted by Jean K. Laux. London:

Macmilillan, 1975. (Carleton Series in Soviet and East European Studies; [6])

Bado, John R. *The Protestant Clergy and Public Issues, 1812-1848*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

Bolf, Leonardo. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church.* Translated from the Portuguese by Robert R. Barr. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.

—— and Clodovis Boff. *Introducing Liberation Theology*. Translated from the Portuguese by Paul Burns. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Boles, John B. *The Great Revival, 1787-1805: The Origins of the Southern Evangelical Mind.* [Lexington]: University Press of Kentucky, [1972].

Bollotten, Burnett. *The Spanish Revolution: The Left and the Struggle for Power during the Civil War*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979.

Boor, J. (Franco). *Masoneria*. Madrid: [s. n.], 1952.

Borden, Morton. *Jews, Turks, and Infidels*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1984.

Boxer, C. R. *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978. (Johns Hopkins Symposia in Comparative History; 10th)

Boylan, Anne M. *Sunday School: The Formation of an American Institution, 1790-1880*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

Bozeman, Theodore Dwight. *Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Ante-bellum American Religious Thought*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1977.

——. *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1988.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Translated from French by Siân Reynolds. New York: Harper and Row, [1972-].

Bernan, Gerald. *The Spanish Labyrinth; as Account of the Social and Political Background of the Civil War*. Cambridge, [Eng.]: University Press, 1943.

Brinkley, Alan. *Voices of Protest: Huey Long, Father Coughlin, and the Great Depression*. New York: A. Knopf, 1982.

Broderick, Francis L. *Right Reverend New Dealer*. New York: Macmillan, [1963].

Bromke, Adam. *The Meaning and Uses of Polish History*. Boulder, Co.: East European Monographs, 1987. (East European Monographs; no. 212)

——. *Poland's Politics: Idealism vs. Realism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Russian Research Center Studies; 51)

Bromley, David G. and Anson Shupe (eds.). *New Christian Politics.* Macon, GA: Mercer University Press, 1984.

—— and Phillip E. Hammond (eds.). *The Future of New Religious Movements.* Macon, GA: Mercer University Press, 1987.

Broucker, José de. *Dom Helder Camara; the Violence of a Peacemaker.* Translated from the French by Herma Briffault. Maryknoll, NY: Orbis Books, [1970].

Browne, Henry J. *The Catholic Church and the Knights of Labor.* Washington, DC: Catholic University of America Press, 1949. (Studies in American Church History; v. 38)

Bruce, Steve. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978-1988.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988.

Brumberg, Abraham (ed.). *Poland, Genesis of a Revolution.* New York: Random House, 1983.

Bruneau, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church.* [London; New York]: Cambridge University Press, [1974]. (Perspectives on Development; [2])

——, Chester E. Gabriel and Mary Mooney (eds.). *The Catholic Church and Religions in Latin America.* Montreal: McGill University, Centre for Developing Area Studies, 1984. (Monograph Series; no. 18)

Buchanan, Patrick J. *The New Majority; President Nixon at Mid-passage.* [Philadelphia]: Girard Bank, 1973. (Girard Essays)

Budd, Susan. *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850-1960.* New York: Holmes and Meier Publishers, 1977.

Burns, E. Bradford. *A History of Brazil.* New York: Columbia University Press, 1970.

Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. (Studies in Cultural History)

Byers, David M. (ed.). *Justice in the Market Place: Collected Statements of the Vatican and the United States Catholic Bishops on Economic Policy, 1891-1984.* General introduction and document introductions by John T. Pawlikowski. Washington, DC: United States Catholic Conference, Office of Publishing and Promotion Services, 1985. (Publication/Office of Publishing and Promotion Services, United States Catholic

Conference; no. 933)

Byrness, Timothy A. *Catholic Bishops in American Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Cabestrero, Teófilo. Diálogos en Mato Grosso Con Pedro Casaldáliga. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978. (Tierra dos Tercios; 7)

——. *Revolutionaries for the Gospel: Testimomies of Fifteen Christians in the Nicaraguan Government.* Translated from the Spanish by Phillip Berryman. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.

Callahan, William J. *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. (Harvard Historical Monographs; v. 73)

Câmara, Hélder. *Revolution through Peace.* Translated from the Portuguese by Amparo McLean. New York: Harper and Row, [1971]. (World Perspectives; v. 45)

Caplow, Theodore [et al.]. *All Faithful People: Change and Continuity in Middletown's Religion.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1983.

Carey, Patrick W. *People, Priests, and Prelates: Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987. (Notre Dame Studies in American Catholicism)

Caro Baroja, Julio. *Introducción a une Historia Contemporànea del Anticlericalismo Espanol.* Madrid: Istmo, D. L., 1980. (Colección Fundamentos; 70)

Carr, Raymond. *Spain, 1808-1939.* Oxford: Oxford University Press, 1970.

Carrero Blanco, Luis. *Discursos y Escritos, 1943-1973.* [Madrid: I. E. P., 1974?].

——. *Las Modernas Torres de Babel.* Madrid: Ediciones Idea, 1956.

——. *Spain and the World.* Madrid: Publicaciones Espanolas, 1954.

Carrión, Pascual. *Los Latifundios en Espana: Su Importancia, Origen, Consecuencias y Soluciones.* Prologo de D. Fernando de los Rios. Madrid: Gráficas Reunidas, 1932.

Carta Pastoral. *Inoncêncio Engelke. Conosco, Sem Nós ou Contra Nós se Fará a Reforma Rural.* Rio de Janeiro: [s. n.], 1950.

Casanova, José. *The Opus Dei and The Modernization of Spain.* [Cambridge, MA]: Cambridge University Press, Forthecoming.

Casanova, Julián [et al.]. *El Pasado Oculto: Fascismo y Violencia en Aragón (1936-1939).* Madrid: Siglo Veirtiuno Editores, 1992. (Historia)

Castano Colomer, José. *La Joc en Espana (1946-1970).* Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978. (El Peso de los Dias; 4)

Castellan, Georges. "*Dieu garde la Pologne!*": *Histoire du Catholicisme Polonais, 1795-1980*. Paris: R. Laffont, 1981.

Castelli, Jim. *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age*. Garden City, NY: Doubleday, 1983.

Castro, Américo. *The Spaniards; an Introduction to their History*. Translated by Willard F. King and Selma Margaretten. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

Chadwick, Owen. *The Popes and European Revolution*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1981. (Oxford History of the Christian Church)

——. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1975. (Gifford Lectures; 1973-74)

Chenu, M. D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century; Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. With a pref. by Etienne Gilson; selected, edited, and translated by Jerome Taylor and Lester K. Little, Chicago, IL: University of Chicago Press, [1968].

Christian, William A. (Jr.). *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

——. *Local Religions in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, NJ: Preinceton University Press, 1981.

——. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1972. (Studies in Social Discontinuity)

Christianity and Revolution: Tomás Borge's Theology of Life. Edited and translated by Andrew Reding. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.

Ciupak, Edward. *Katolicyzm Ludowy w Polsce; Studia Sociologiczne*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. (Biblioteka Wiedzy Wsplczesnej Omego; 242)

Clabaugh, Gary K. *Thunder on the Right; the Protestant Fundamentalists*. Chicago, IL: Nelson-Hall Co., [1974].

Cohen, Jean L. and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium; Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Rev. and expanded ed. New York: Oxford University Press, 1970.

Coleman, John A. (ed.). *One Hundred Years of Catholic Social Thought:*

Celebration and Challenge. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.

Collier, David (ed.). *The New Authoritarianism in Latin America*. Contributors, Fernando Henrique Cardoso [et al.]; sponsored by the Joint Committee on Latin American Studies of the Social Science Research Council and the American Council of Learned Societies. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Comblin, José. *The Church and the National Security State*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.

Comin, Alfonso. *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia*. Barcelona: Laia, 1977. (Lara Paperback; 29)

——. *Espana? Pais de Misión?*. Barcelona: Salvaterra, 1966.

Condit, Celeste Michelle. *Decoding Abortion Rhetoric: Communicating Social Change*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1990.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [CNBB]. *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo: Ediçoes Paulinas, 1979.

——. *Diretrizes Gerais de Açao Pastoral da Igreja no Brasil, 1983-1986*. São Paulo; Ediçoes Parlinas, 1984. (Documentos da CNBB; 38)

——. *Pastoral da Terra*. 2. a ed., rev. e ampliada. São Paulo: Ediçoes Paulinas, 1977. (Estudos da CNBB; 11)

——. *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco Editora, 1963.

——. *Plano de Pastoral de Conjunto, 1966-1970*. Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco Editora, 1966.

Connery, John. *Abortion, the Development of the Roman Catholic Perspective*. [Chicago, IL]: Loyola University Press, 1977.

Cooney, John. *The American Pope: The Life and Times of Francis Cardinal Spellman*. New York: Times Books, 1984.

Cooper, Norman B. *Catholicism and the Franco Regime*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1975. (Sage Research Papers in the Social Sciences; Ser. no. 90-019: Contemporary European Studies)

Cott, Nancy F. *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Cox, Harvey. *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon and Schuster, 1984.

Crawford, Alan. *Thunder on the Right: The "New Right" and the Politics of Resentment*. New York: Pantheon Books, 1980.

Crosby, Daniel F. *God, Church, and Flag: Senator Joseph R. McCarthy and the Catholic Church, 1950-1997*. Chapel Hill, NC: University of North

Carolina Press, 1978.

Cross, Robert D. *The Emergence of Liberal Catholicism in America.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

Cross, Whitney R. *The Burned-over District; the Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1950.

Cruz Costa, João. *O Positivismo na República; Notas Sobre a Historia de Positivismo no Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1956].

Cuenca, José Manuel. *La Iglesia Espanola ante la Revolución Liberal.* Madrid: Rialp, [1971]. (Libros de Bolsillo Rialp; 58)

Curran, Charles E. *Faithful Dissent.* Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1986.

——. *Issues in Sexual and Medical Ethics.* Notre Dame, IN: University Notre Dame Press, 1978.

——. *Tensions in Moral Theology.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

——. *Toward an American Catholic Moral Theology.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.

Curry, Thomas J. *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment.* New York: Oxford University Press, 1986.

Cywinski, Bohdan. *Doświadczenie Polskie.* Paris: Spokania. 1984.

——. *Rodowody Niepokornych.* Kraków: Spoleczny Instytut Wydawniczy Znak, 1970. (Biblioteka "Wiezi"; tom. 29)

Czarnowski, Stefan. *Dziela.* V Opracowaniu Niny Assorodobraji Stanislawa Ossowskiego. Warszawa: Państwowe Wydawn. Nauk., 1956. 5 vols.
v. 1: *Studia Z Historü Kultury.*

D'Antonio, William V. and Fredrick Pike (eds.). *Religion, Revolution, and Reform: New Forces for Change in Latin America.* New York: Praeger, [1964].

D'Souza, Dinesh. *Falwell, before the Millennium: A Critical Biography.* Chicago, IL: Regnery Gate Way, 1984.

Daly, Mary. *The Church and the Second Sex.* With the feminist postchristian introduction and new archaic afterwords by the author. Boston, MA: Beacon Press, 1985.

Davidson, James West. *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth-Century New England.* New Haven, CT: Yale University Press, 1977. (Yale Historical Publications: Miscellany; 112)

Davies, Norman. *God's Playground, a History of Poland.* New York: Columbia

University Press, 1982. 2 vols.
vol. 1: *The Origins to 1795.*
vol. 2: *1795 to the Present.*

——. *Heart of Europe: A Short History of Poland.* Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984.

Davis, Shelton H. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1977.

Davis, Winston. *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1980.

Dayton, Donald W. and Robert K. Johnston (eds.). *The Variety of American Evangelicalism.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1991.

De Coulanges, Fustel. *The Ancient City; a Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome.* Garden City, NY: Doubleday, 1956. (A Doubleday Anchor Book; A 76)

De Kadt, Emanuel. *Catholic Radicals in Brazil.* London; New York: Oxford University Press, 1970.

De la Mora, Gonzalo Fernández. *El Crepúsculo de las Idealogias.* 4 ed. ampliada. Buenos Aires: Editorial Andina, [1970].

De Weydenthal, Jan B. *The Communists of Poland: An Historical Outline.* Rev. ed. Stanford, CA: Stanford University, Hoover Institution Press, 1986. (Histoires of Ruling Communist Parties. Hoover Press Publication; 347)

Dembkowski, Harry E. *The Union of Lublin, Polish Federalism in the Golden Age.* Boulder, CO: East European Monographs, 1982. (East European Monographs; no. 116)

Dinnerstein, Leonard, Roger L. Nichols and David M. Reimers. *Natives and Strangers: Ethnic Groups and the Building of America.* New York: Oxford University Press, 1979.

Doan, Ruth Alden. *The Miller Heresy, Millennialism, and American Culture.* Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Dobbelaere, Karel. *Secularization: A Multi-dimensional Concept.* London: Sage Publications, 1981.

Documentos Colectivos del Episcopado Espanol, 1870-1974. Edición completa, preparada por Jesús Iribarren. Madrid: Editorial Católica, 1974. (Biblioteca de Autores Cristianos; n. 355)

Dohen, Dorothy, *Nationalism and American Catholicism.* With an introd. by Joseph P. Fitzpatrick. New York: Sheed and Ward, [1967].

Doimo, Ana Maria [et al.]. *A. Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985).* Organizadores Paulo Krischke e Scott Mainwaring. Porto Alegre-

Rio Grande do Sul: L and PM Editores; CEDEC, 1986.

Dolan, Jay P. *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present.* Garden City, NY: Doubleday, 1985.

——. *Catholic Revivalism: the American Experience, 1830-1900.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1978.

——. *The Immigrant Church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865.* Foreword by Martin E. Marty. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, [1975].

Dollar, George W. *A History of Fundamentalism in America.* Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, [1973].

Domínguez Ortiz, A. *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias.* Madrid: Alianza, 1973.

Douglas, Ann. *The Feminization of American Culture.* New York: A. Knopf, 1977.

Douglas, Mary and Steven Tipton (eds.). *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age.* Buston, MA: Beacon Press, 1983.

Drinan, Robert F. *Cry of the Oppressed: The History and Hope of the Human Rights Revolution.* San Francisco: Harper and Row, 1987.

——. *Religion, the Courts, and Public Policy.* New York: McGraw-Hill, 1963.

Du Bois, Victor D. [et al.]. *Churches and States: The Religious Institution and Modernization.* Edited by Kalman H. Silvert; with a foreword by Kenneth W. Thompson. New York: American Universities Field Staff, [1967].

Dumont, Louis. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986.

Dunn, Dennis J. *Dentente and Papal-Communist Relations, 1962-1978.* Boulder, Co: Westview Press, 1979. (A Westview Replica Edition, Keston Book; no. 14)

Duocastella, Rogelio [et al.]. *Análisis Sociológico del Catolicismo Espanol.* Barcelona: Editorial Nova Terra, [1967].

Durkheim, Emile. *The Elementary Forums of the Religious Life.* Translated from the French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, [1965]. (Free Press Paperbacks)

——. *Moral Education, a Study in the Theory and Application of the Sociology of Education.* Foreword by Paul Fanconnet; translated by Everett K. Wilson and Herman Schnurer; edited, with a new introd., by Everett K. Wilson. New York: Free Press, [1973]. (A Free Paperback).

——. *On Morality and Society; Selected Writings.* Edited and with an introd. by Robert N. Bellah. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1973].

(Heritage of Sociology).

Dusell, Enrique. *De Medellin a Puebla: Una Década de Sangre y Esperanza, 1968-1979*. México, D.F.: Religion y Cambio Social.

——. *El Episcopado Latinoamericano y la Liberación de los Pobres, 1504-1620*. México, D.F.: Centro de Reflexión Teológico, [1979]. (Serie Historia Latinoamericana; 6)

——. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Translated and revised by Alan Neely. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1981.

Earhat, H. Byron. *Religions of Japan: Many Traditions within One Sacred Way*. San Francisco: Harper and Row, 1984. (Religions Traditions of the World)

Ebenstein, William. *Church and State in Franco Spain*. [Princeton, NJ]: Princeton University, Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Center for International Studies, 1960. (Research Monograph; no. 8)

Eisenstadt, S. N. and Stein Rokkan (eds.). *Building States and Nations*. Beverly Hills, [CA]: Sage Publications, [1973]. 2 vols.

Elliott, John Huxtable. *Imperial Spain, 1469-1716*. New York: St. Martin's Press, [1964].

——. *The Revolt of the Catalanso: A Study in the Decline of Spain (1598-1460)*. Cambridge, [Cambridgestire]: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Paperback Library)

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)

Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. New York: International Publishers, [1934].

——. *The Peasant War in Germany*. [Translated from the German by Moissaye J. Olgin]. [New ed.]. New York: International Publishers, [1966]. (New World Paperbacks; NW-56)

Ernst, Eldon G. *Moment of Truth for Protestant America: Interchurch Campaigns following World War One*. [n. p.]: America Academy of Religion, 1974. (Dissertation Series; no. 3)

Evans, Ellen Lovell. *The German Center Party, 1870-1933; A Study in Political Catholicism*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1974.

Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press,

1965. (Sir D. Owen Evans Lectures; 1962)
Falwell, Jerry. *Listen America!*. New York: Doubleday, 1980.
—— (ed.). *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity*. With Ed Dohson and Ed Hindson. Garden City, NY: Boubleday, 1981.
Faux, Marian. *Crusaders: Voices from the Abortion Front*. Secaucus, NJ: Carol Pub. Group, 1990.
Febvre, Lucien. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*. Translated by Beatrice Gottlieb. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
Fehér, Ferenc and Agnes Heller. *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*. Cambridge, MA: Polity Press, 1987.
Fehér, Ferenc and Andrew Arato (eds.). *Crisis and Reform in Eastern Europes* New Brunswick, U.S.A.: Transaction Publishers, 1991.
Fernandes, Rubem César. *Os Cavaleiros de Bom Jesus: Uma Itroducão as Religióes Populares*. [São Paulo]: Brasilense, 1982. (Primairos Vôos; 7)
Fernandez Areal, Manuel. *La Libertad de Prensa en Espana, 1938-1971*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1971. (Cuadernos para el Diálogo; no. 11. Serie Cuestiones Espanolas)
——. *La Politica Católica en Espana*. [Barcelona]: Dopesa, [1970]. (Problemas Contemporàneos)
Ferrer Benimeli, José A. *Masoneria, Iglesia e Ilustración: Une Conflicto Ideologico-Politico-Religioso*. Madrid: Fundación Universitaria Espanola, Seminario Cisneros, 1976-1977. 4 vols. (Publicaciones de la Fundación Universitaria Espanola. Monografia; 17)
Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Translated from the German by George Eliot; introductory essay by Karl Barth; foreword by H. Richard Niebuhr. New York: Harper and Row, [1975]. (Library of Religion and Culture)
Figgis, John Neville. *The Divine Right of Kings*. With three additional essays. 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1914.
Fleet, Michael. *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
Flynn, George Q. *Roosevelt and Romanism: Catholics and American Diplomacy, 1937-1945*. Westport, Co.: Greenwood Press, 1976. (Contributions in American History; no. 47)
Flynn, Peter. *Brazil, a Political Analysis*. London: E. Benn; Boulder, Co.: Westview Press, 1978. (Nations of the Modern World. A Benn Study. History)

Fogarty, Gerald Patrick. *Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*. Wilmington, DE: Michael Glazier Inc., 1985.

Fogarty, Michael Patrick. *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, [1957]. (International Studies of the Committee on International Relations)

Fontana i Lázaro, Josep. *La Quiebra de la Monarquia Absoluta, 1814-1820: La Crisis del Antiquo Régimen* en Espana. Esplugues de Llobregat: Ariel, 1971. (Horas de Espana)

Forcinelli, Joseph. *The Democratization of Religion in America: A Commonwealth of Religious Freedom by Design*. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990. (Studies in American Religion; v. 50)

Foster, Charles I. An *Errand of Mercy; the Evangelical United Front, 1790-1837*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1960].

Franco Bahamonde, Francisco. *Discursoy y Mensajes del Jefe del Estado, 1955-1959*. Madrid: Editora Nacional, 1960.

——. *Palabras del Caudillo, 19 Abril 1937-7 Diciembre 1942*. Madrid: Editora Nacional, 1943.

——. *Pensamiento Politico de Franco: Antologia*. Prologo de José Solés Riuz; sistematización de textas y preámbulo de Ausustin del Rio Cisneros. Madrid: Ediciones del Movimiento, 1975. 2 vols.

Frazier, Edward Franklin. *The Negro Church in America. The Black Church since Frazier*. [by] C. Eric Lincoln. New York: Schocken Books, [1974]. (Sourcebooks in Negro History)

Freire, Paulo. *Educação Como Prática de Liberdade*. [Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967]. (Série Ecumenismo e Humanismo; v. 5)

——. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury Press, 1970.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Disontents*. Newly translated from the German and edited by James Strachey. New York: W.W Norton, [1962].

——. *The Future of an Illusion*. Tr. W. D. Robson-Scott and J. Strachey. Garden City, NY: Anchor Books, 1964.

——. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated from the German under the general editorship of James Strachey; in collaboration with Anna Freud; assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, London: Hogarth Press, [1953-1974]. 24 vols.

Freyre, Gilberto. *The Masters and the Slaves (Casa-grande and Senzala) a Study in the Development of Brazilian Civilization*. Translated from the Portuguese of the fourth and definitive Brazilian edition by Samuel Putnam. New York: A. Knopf, 1946.

Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1941.

Fuchs, Lawrence H. *John F. Kennedy and American Catholicism*. New York: Meredith Press, [1967].

Fulbrook, Mary. *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg, and Prussia*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983.

Fundación Foessa. *Informe Sociológico Sobre la Situación* Social de Espana. [Madrid]: Euramérica, 1970.

Furniss, Norman F. *The Fundamentalist Controversy, 1918-1931*. New Haven, CT: Yale University Press, 1954. (Yale Historical Publications: Miscellany; 59)

Gallup, George (Jr.) and Jim Castelli. *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*. Garden City, NY: Doubleday, 1987.

Gannon, Thomas M. (ed.). *The Catholic Challenge to the American Economy: Reflections on the U. S. Bishops' Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987.

Garcia Camarero, Ernesto (comp.). *La Polémica de la Ciencia Espanola*. Introd., selección y notos de Ernesto y Enrique Garcia Camarero. Madrid: Editorial Alianza, [1970]. (El Libro de Bolsillo; 260. Sección Ciàsicos)

Garriga, Ramón. *El Cardenal Segura y el Nacional Catolicismo*. Barcelona: Planeta, 1977. (Espejo de Espana; 37)

Garton Ash, Timothy. *The Polish Revolution: Solidarity*. New York: Scribner, 1984.

Gay, Peter. The Enlightenment, an Interpretation. New York: A. Knopf, 1966-1969. 2 vols.

vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*.

vol. 2: *The Science of Freedom*.

Gibbon, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Modern Library, [1932]. 3 vols. (Modern Library of the World's Best Books)

vol. 1: *180 A. D. - 395 A. D.*

vol. 2: *395 A. D. - 1185 A. D.*

vol. 3: *1185 A. D. - 1453 A. D.*

Gil Delgado, Francisco. *Conflicto Iglesia-Estado*. Prologo por el Cardenal Bueno Monreal. Madrid: Sedmay Ediciones, 1975.

Gilkey, Langdon. *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock.* Minneapolis, MN: Winston Press, 1985.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller.* Translated by John and Anne Tedeschi. New York: Penguin Books, 1982.

——. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Translated by John and Anne Tedeschi. New York: Penguin Books, 1985.

Gleason, Philip. *Keeping the Faith/American Catholicism, Past and Present.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987.

Glock, Charles Y. and Robert N. Bellah (eds.). *The New Religious Consciousness.* With Contributions by Randall H. Alfred [et al.]; foreword by P. J. Philip. Berkely, CA: University of California Press, 1976.

Goen, C. C. *Broken Churches, Broken Nation: Denominational Shisms and the Coming of the American Civil War.* Macon, GA: Mercer University Press, 1985.

Goffman, Erving. *Behavior in Public Places; Notes on the Social Organization of Gatherings.* [New York]; Free Press, [1963].

——. *Interaction Ritual; Essays on Face-to-Face Behavior.* Garden City, NY: Anchor Books, 1967.

——. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, NY: Doubleday, 1959. (Doubleday Anchor Books; A 174)

——. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order.* New Yrok: Basic Books, [1971].

Goldfarb, Jeffrey C. *Beyond Glasnost: The Post-totalitarian Mind.* Foreword by Jan Josef Szczepanski. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989.

Goldman, Lucien. *The Philosophy of the Enlightenment; the Christian Burgess and the Enlightenment.* Translated by Henry Maas. Cambridge, MA: MIT Press, [1973].

Gómez Pérez, Rafael. Conciencia *Cristiana y Conflictos Politicos.* [Barcelona]: Dopesa, [1972]. (Documento Periodistico; v. 35)

——. *Politica y Religión en el Régimen de Franco.* Barcelona: Dopesa, 1976. (Testimonio de Actualidad; 28)

Gonzalez Cardedal, Olegario. *Espana por Pensar: Ciudadania Hispanica Y Confesión Católica.* Salamanca: Publicaciónes Universidad Pontificia de Salamanca, 1984. (Acta Salamanticensia. Filosofia y Letras; 155)

Goodman, Paul. *Towards a Christian Republic: Antimasonry and the Great*

Transition in New England, 1826-1836. New York: Oxford University Press, 1988.

Graham, Lawrence S. and Maria K. Ciechocińska. *The Polish Dilemma: Views from within*. Boulder, Co.: Westview Press, 1987. (Westview Special Studies on the Soviet Union and Eastern Europe)

Greeley, Andrew. M. *The American Catholic: A Social Portrait*. New York: Basic Books, 1977.

——. *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report*. Chicago, IL: Thomas More Press, 1985.

——. *The Catholic Experience; an Interpretation of the History of American Catholicism*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.

——. *The Catholic Myth: The Behavior and Beliefs of American Catholics*. New York: Scribner, 1990.

——. *Religions and Values: Three English-Speaking Nations* Chicago, IL: National Opinion Research Center, 1987.

——. *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. (Social Trends in the United States)

——. *Unsecular Man; the Persistence of Religion*. New York: Schocken Books, [1972].

Gribbin, William. *The Churches Militant; the War of 1812 and American Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

Griffin, Clifford S. *Their Brothers' Keepers: Moral Stewardship in the United States, 1800-1865*. Westport, Co.: Gerenwood Press, 1983.

Groethuyesen, Bernhard. *The Bourgeois; Catholicism vs. Captalism in Eighteenth-Century France*. Introd. by Benjamin Nelson; translated from the French by Mary Ilford. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1968].

——. *Die Entstehung der Bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*. Hall/Saale: M. Niemeyer, 1927-1930. 2 vols. (Philosophie und Geisteswissenschaften, Buchreihe; Bd. 4-5)

vol. 1: *Das Bürgertum und die Katholische Weltanschauung*.

vol. 2: *Die Soziallehren der Kathoischen Kirche und das Bürgertum*.

Gusfield, Joseph R. *Symbolic Grusade: Status Politics and the American Temperance Movement*. 2nd ed. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1986.

Guth, James L. and John C. Green (eds.). *The Bible and the Ballot Box: Religion and Politics in the 1988 Election*. Boulder, Co.: Westview Press, 1991.

Gutiérrez, Gustavo. *The Power of the Poor in History: Selected Writings*.

Translated from the Spanish by Robert R. Writings. Translated from the Spanish by Robert R. Barr. MaryKnoll, NY: Orbis Books, 1983.

——. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* Translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973.

Habermas, Jürgen. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate.* Edited and translated by Shierry Weber Nicholsen; introduction by Richard Wolin. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. (Studies in Contemporary German Social Thought)

——. *On the Logic of the Social Sciences.* Translated by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark. Cambridge. MA: MIT Press, 1988. (Studies in Contemporary German Social Thought)

——. *The Structural Transformation of the Public Shpere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. (Studies in Comtemporary German Social Thought)

——. *The Theory of Communicative Action.* Translated by Thomas McCarthy. Boston, MA: Beacon Press, 1984-1987. 2 vols.

vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society.*

vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.*

Hadden, Jeffrey K. *The Gathering Storm in the Churches.* New York: Doubleday, 1969.

—— and Anson Shupe. *Televangelism, Power, and Politics on God's Frontier.* New York: H. Holt, 1988.

——. (eds.). *Prophetic Religions and Politics.* New York: Paragon House, 1986. (Religion and the Political Order; v. 1)

——. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered.* New York: Paragon House, 1989. (Religion and the Political Order; v. 3)

——. and Charles E. Swann. *Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism.* Introduction by T. George Harris. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1981.

Halecki, Oskar. *From Florence to Brest (1439-1596).* Rome: Sacrum Poloniae Millennium, 1958.

——. *Tysiaclecie Polski Katolickiej.* London: Rzym, 1966. ([Sacrum Poloniae Millennium. Tom Jubileuszowy Chrztu Polski; 966-1966]).

Halsey, William M. *The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era of Disillusionment, 1920-1940.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980. (Notre Dame Studies in American Catholicism; no. 2)

Hammond, Phillip E. (ed.). *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Handy, Robert T. *A Christian America: Protestant Hopes and Historical Realities*. 2nd ed., rev. and enl. New York: Oxford University Press, 1984.

Hanna, Mary T. *Chatolics and American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Harrell, David Edwin (Jr.). *A Social History of the Disciples of Christ*. Nashville: Disciples of Christ Historical Society, 1966-1973. 2 vols.

vol. 1: *Quest for a Christian America: The Disciples of Christ and American Society to 1866*.

vol. 2: *The Social Sources of Division in the Disciples of Christ, 1865-1900*.

—— (ed.). *Varieties of Southern Evangelicalism*. Foreword by Martin E. Marty. Macon, GA: Mercer University Press, 1981.

Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Havel, Vaclav [et al.]. *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-eastern Europe*. Introduction by Steven Lukes; edited by John Keane. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990.

Hazard, Paul. *The European Mind, 1680-1715*. London: Hollis and Carter, [1953].

Hebblethwaite, Peter. *Synod Extraordinary: The Inside Story of the Rome Synod, November-December 1985*. Garden City, NY: Doubleday, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Early Theological Writings*. Tr. by T. M. Knox; with an introd., and fragments tr. by Richard Kroner. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948].

Heimert, Alan. *Religion and the American Mind, from the Great Awakening to the Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

Hennesey, James. *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*. With a foreword by John Tracy Ellis. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981.

Hentoff, Nat. *John Cardinal O'Connor: At the Storm Center of a Changing American Catholic Church*. New York: Scribner, 1988.

Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew; and Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday, 1955.

——. ——. New ed. completely rev. Garden City, NY: Anchor Books, 1960. (A Doubleday Anchor Book; A 195)

Herman, Donald L. (ed.). *Democracy in Latin America: Colombia and Venezuela*. New York: Praeger, 1988.

Hermet, Guy. *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste*. Paris: Presses de la foundation nationale des sciences politiques, 1980-1981. 2 vols.

vol. 1: *Les Acteurs du jeu politique*.

vol. 2: *Chronique d'une dictature*.

Hernández Gil, Antonio. *El Cambio Politicao Espanol y la Constitución*. Barcelona: Planeta, 1982. (Colección Textos; 69)

Herr, Richard. *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.

——. *An Historical Essay on Modern Spain*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974. (Campus; 118)

Herrero, Javier. *Los Origenes del Pensamiento Reaccionario Espanol*. 2nd ed. Madrid: Eitorial Guadernos para el Diálogo, 1973. (Celección I.T.S.)

Higham, John. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 2nd ed. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988.

Hill, Christopher. *Society and Puritanism in Pre-revolutionary England*. Harmondsworth: Penguin Books, 1986. (Peregrine Books)

Hintze, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. Edited with an introd. by Felix Gilbert; with the assistance of Robert M. Berdahl. New York: Oxford University Press, 1975.

Hirschman, Ablert O. Shifting *Involvements: Private Interest and Public Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982. (Eliot Janeway Lectures on Historical Economics in Honor of Joseph Schumpeter; 1979)

Hitchcock, James. *Catholicism and Modernity: Confrontation or Capitulation?*. New York: Seabury Press, 1979.

——. *The Decline and Fall of Radical Catholicism*. New York: Doubldeay, 1971.

Hollenbach, David. *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*. New York: Paulist Press, 1979. (Woodstock Studies; 4)

Holtom, Daniel Clarence. *Modern Japan and Shinto Nationalism; a Study of Present-day Trends in Japanese Religions*. Rev. ed. New York: Paragon Books, 1963.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx; Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York: Reynal and Hitchcock, [1936].

Horrnaert, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800: En Saio de Interpretação a Partir dos Oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1974. (História da Igreja; 1)

Horkheimer, Max. *Critique of Instrumental Reason; Lectures and Essays since the End of World War II.* Translated by Mattew J. O'Connell [et al.]. New York: Seabury Press, [1974]. (A Continuum Book)

—— and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment.* Translated by John Cumming. [New York]: Herder and Herder, [1972].

Houtart, François and Emile Pin. *The Church and the Latin American Revolution.* Translated from the French by Gilbert Barth. New York: Sheed and Ward, [1965].

Hovenkamp, Herbert. *Science and Religion in America, 1800-1860.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

Howe, Daniel Walker. *The Unitarian Conscience: Harvard Moral Philosophy, 1805-1861.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Hudson, Winthrop Still. *The Great Tradition of the America Churches.* New York: Harper, [1953].

Hughes, Richart T. (ed.). *The American Quest for the Primitive Church.* Urbana, IL: University of Illinois Press, 1988.

—— and C. Leonard Allen. *Illusions of Innocence: Protestant Primitivism in America, 1630-1875.* forword by Robert N. Bellah. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Hughey, Michael W. *Civil Religion and Moral Order: Theoretical and Historical Dimensions.* Westport, Co.: Greenwood Press, 1983. (Contributions in Sociology, 0084-9278; no. 43).

Hunter, James Davison. *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983.

——. *Evangelicalism: The Coming Generation.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987.

Hutchison, William R. *The Modernist Impulse in American Protestantism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Isambert, François-André. *Le Sens du sacré: Fête et religion populaire.* Paris: Editions de minuit, 1982. (Le Sens commun)

Jackson, Gabriel. *The Spanish Republic and the Civil War, 1931-1939.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

Jacob, Margaret C. *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976.

——. *The Radical Enlightenment: Partheists, Freemasons and Republicans.* London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1981. (Early Modern Europe Today; 3)

Jacoby, Russell. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Basic Books, 1987.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edited with an introduction by Martin E. Marty. Harmondsworth, England; New York: Penguin Books, 1982. (Penguin American Library)

Jaroszewski, Tadeusz M. *Laicyzacja*. Warsaw: Ksiazka i Wiedza, 1966. ("Co to Jest?")

Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. [Translated from the German by Michael Bullock]. London: Routledge and K. Paul, [1953].

Jellinek, Georg. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*. Authorized Translation from the German by Max Farrand; revised by the author. Westport, Co.: Hyperion Press, 1979.

Jencks, Christopher and David Riesman. *The Academic Revolution*. Garden City, NY: Doubleday, 1968.

Jerschina, Jan. *Mlodzieçz i Procesy Laicyzacji Aswiadomósci Spolecznej*. Kraków: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1978. (Prace Socjologiczne; Zesz. 4. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellónskiego; 484)

Jobert, Ambroise. *De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de chrétienté, 1517-1648*. Paris: Institut d'études slaves, 1974. (Collection historique de l'institut d'études slaves; 21 0079-0001)

Jobit, Pierre (Mgr.). *L'Eglise d'Espagne à l'heure du concile*. Paris: Editions Spes, 1965. (Christianisme contemporain)

Jones, Charles Edwin. *Perfectionist Persuasion: The Holiness Movement and American Methodism, 1867-1936*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1974. (ALTA Monograph Series; no. 5)

Jorstad, Erling. *The Politics of Doomsday; Fundamentalists of the Far Right*. Nashville, TE: Abingdon Press, [1970].

Jung, Patricia Beattie and Thomas A. Shanon (eds.). *Abortion and Catholicism: The American Debate*. New York: Crossroad, 1988.

Jutglar Bernaus, Antoni. *Ideologías y Clases en la España Contemporánea; Aproximación a la Historia Social de las Ideas*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1968- . 2 vols.

Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition*. [New York]: New American Library, [1966].

Kant, Immanuel. *Foundations of the Metaphysics of Morals, and What Is Enlightenment?*. Translated, with an introd., by Lewis White Beck. New

York: Liberal Arts Press, [1959]. (Library of Arts; no. 113)

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ; Princeton University Press, 1957.

Karpinski, Jakub. *Countdown, the Polish Upheavals of 1956, 1968, 1970, 1976, 1980*. Translated by Olga Amsterdamska and Gene M. Moore. New York: Kanz-Cohl, 1982.

Kelly, Dean M. *Why Conservative Churches Are Growing; a Study in Sociology of Religion*. New York: Harper and Row, [1972].

Kelly, George A. *The Battle for the American Church*. New York: Doubleday, 1979.

——. *Keeping the Church Catholic with John Paul II*. New York: Doubleday, 1990.

Kennedy, Eugene. *Re-imagining American Catholicism: The American Bishops and Their Pastoral Letters*. New York: Vintage Books, 1985.

——. *Tomorrow's Catholics, Yesterday's Church: The Two Cultures of American Catholicism*. New York: Harper and Row, 1988.

Kennedy, John Joseph. *Catholicism, Nationalism, and Democracy in Argentina*. [Notre Dame, IN]: University of Notre Dame Press, 1958. (International Studies of the Committee on International Relations)

Kennedy, William Bean. *The Shaping of Protestant Education; an Interpretation of the Sunday School and the Development of Protestant Educational Strategy in the United States, 1789-1860*. New York: Association Press, [1966]. (Monographs in Christian Education; no. 4)

Kern, Fritz. *Kingship and Law in the Middle Ages*. Oxford: B. Blackwell, 1968. 2 vols.

vol. 1: *The Divine Right of Kings and the Right of Resistance in the Early Middle Ages*.

vol. 2: *Law and Constitution in the Middle Ages*.

Klaiber, Jeffery. *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977. (International Studies of the Committee on International Relations)

Kleppner, Paul. *The Cross of Culture; a Social Analysis of Midwestern Politics, 1850-1900*, [2nd ed.]. New York: Free Press, [1970].

—— [et al.]. *The Evolution of American Electoral Systems*. Westport, Co.: Greenwood Press, 1981. (Contributions in American History; no. 95)

Kloppenburg, Boaventura. *O Espiritismo no Brasil; Orientação para os Católicos*. 2 a. edição. Petrópolis: Vozes, 1964. (Vozes en Defessa da fé; Estudo no. 1)

Kolakowski, Leszek. *Notatki o Wspólczensnej Kontreeformacji.* [Warszaw]: Ksizçzka i Wiedza, 1962.

——. *Religion, if There Is no God--: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-called Philosophy of Religion.* New York: Oxford University Press, 1982.

Konferencja Episkopatu Polski. *Listy Pasterskie Episkopatu Polski, 1945-1974.* Paris: Editions du dialogue, 1975.

Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Cambridge, MA: MIT Press, 1988. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Kot, Stanislaw. *Georges Niemirycz et la lutte contre l'intolérance au 17e siècle.* S-Gravenhage: Mouton, 1960. (Musagetes; Contributions to the History of Slavic Literature and Culture; 8)

Krisdke, Paulo José. *A Igreja e as Crises Politicos no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1979. (Publicaçoes CID: História; 7)

Kubiak, Hieronim. *Religijność a Środowisko Spoleczne. Studium Zmian Religijności pod Wplywem Ruchów Migracyjnych Ze Wsi do Miasta.* Wroclaw: Zaklad Narodowy Imienia Ossolińskich-Wydawnictwo, 1972. (Prace Komisji Socjologicznej; nr. 26)

Kuklick, Bruce. *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Kung, Hans and Leonard Swidler. *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?* San Francisco: Harper and Row, 1987.

Laboa, Juan Ma. *El Integrismo, un Talante Limitado y Excluyente.* Madrid: Narcea, [1985?].

Lader, Lawrence. *Politics, Power, and the Church: The Catholic Crisis and Its Challenge to American Pluralism.* New York: Macmillan, 1987.

LaHaye, Tim. *The Battle for the Mind.* Old Tappan, NJ: Revell, 1980. (Power Books)

Lain Entralgo, Pedro. *El Cristiano en el Mundo.* Madrid: Propaganda Popular Católica, 1961.

——. *España Como Problema.* Madrid: Aguilar, 1957.

Landsberger, Henry A. (ed.). *The Church and Social Change in Latin America.* Contributors Emanuel de Kadt [et al.]. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1970. (International Studies of the Committee on International Relations)

Lannon, Frances. *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-1975.* Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York:

Oxford University Press, 1987.

La Parra López, Emilio. *El Primer Liberalismo Español y la Iglesia: Las Cortes de Cádiz*. Prologo, Antonio Mestre Sanchis. Alicante: Instituo de Estudios Juan Gil-Albert: Disputación Provincial, 1985. (Ensayo e Investigación ; 3)

Laqueur, Walter (ed.). *Fascim: A Reader's Guide: Analyses, Interpretations, Bibliography*. London: Wildwood House, 1976.

La Souchère, Eléna de. *An Expanation of Spain*. Translated from the French by Eleanor Ross Levieux. New York: Random House, [1964].

Latorre Cabal, Hugo. *The Revolution of the Latin American Church*. Translated from the Spanish by Frances K. Hendricks and Beatrice Berler. Norman: University of Oklahoma Press, 1978.

Lepargneur, Hubert. *A Igreja e o Reconhecimento dos Direitos Humanos na Historia*. São Paulo: Cortcz e Moraes, 1977.

Lernoux, Penny. *Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America-- The Catholic Church in Conflict with U. S. Policy*. New York: Penguin Books, 1982.

——. *People of God: The Struggle for World Catholicism*. New York: Penguin Books, 1990.

Levine, Daniel H. *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

—— (ed.). *Churches and Politics in Latin America*. Pref. By John P. Harrison. Beverly Hills: Sage Publications, 1980. (Sage Focus Editions; 14)

—— *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1986.

Levy, Leonard W. *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1989.

Lichtman, Allan J. *Prejudice and the Old Politics: The Presidential Election of 1928*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979.

Liebman, Robert C. and Robert Wuthnow (eds.). *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*. With Contributions by James L. Guth [et al.]. Hawthorne, NY: Aldine Pub. Co., 1983.

Lima, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução Politica dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipótese para* uma Interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979. (História ; 8)

Lincoln, Eric C. *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma*. New York: Hill and Wang, 1984.

Linz, J. [et al.]. *España: Un Presente Para el Futuro.* Madrid: Instituo de Estudios Económicos, 1984. 2 vols. (Colección Tablero)
vol. 1: *La Sociedad.*
vol. 2: *Las Instituciones.*

Lipski, Jan Józef. *KOR: A History of the Workers' Defense Committee in Poland, 1976-1981.* Translated by Olga Amsterdamska and Gene M. Moore. Berkeley, CA: University of California Press, 1985. (Studies in Society and Culture in East - Central Europe)

Lisón - Tolosana, Carmelo. *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town.* Oxford: Oxford University Press, 1966.

Lopatto, Paul. *Religion and the Presidential Election.* New York: Praeger, 1985. (American Political Parties and Elections)

López Rodó, Laureano. *Político y Desarrollo.* [3rd ed.]. [Madrid]: Aguilar, [1971]. (Iniciación Política)

Lotstra, Hans. Abortion, the Catholic Debate in America. New York: Irvington Publishers, 1985.

Lowith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth - Century Thought.* Translated from the German by David E. Green. New York: Holt; Rinehart and Winston, [1964].

——. *Meaning in History; The Theological Implications of the Philosophy of History.* [Chicago, IL]: University of Chicago Press, [1949].

Lubac, Henri de. *The Drama of Atheist Humanism.* Translated by *Edith M. Riley.* New York: Sheed and Ward, 1950.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung; Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs.* 2, unverand. aufl. Freiburg: K. Alber, [1965].

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion; the Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan, [1967].

Luhmann, Niklas. *The Differentiation of Society.* Translated by Stephen Holmes and Charles Larmore. New York: Columbia University Press, 1982. (European Perspectives)

——. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies.* Translated with an introduction by Peter Beyer. New York: E. Mellen Press, 1984. (Studies in Religion and Society; v. 9)

Luker, Kristin. *Abortion and the Politics of Motherhood.* Berkeley, CA: University of California Press, 1984. (California Series on Social Choice and Political Economy)

Machen, J. Gresham. *Christianity and Liberalism.* New York: Macmillan, 1923.

——. ——. Reprinted ed. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1979.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Maduro, Otto. *Religion and Social Conflicts*. Translated from the Spanish by Robert R. Barr. MaryKnoll, NY: Orbis Books, 1982.

Mainwaring, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.

—— and Alexander Wilde (eds.). *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

Malefakis, Edward E. *Agrarian Reform and Peasant Revolution in Spain; Origins of the Civil War*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. With an introd. By Robert Redfield. Garden City, NY: Doubleday, 1954. (Doubleday Anchor Books; A 23)

Malinski, Mieczyslaw. *Pope John Paul II, The Life of Karol Wojtyla*. Translated by P. S. Falla. New York: Seabury Press, 1979.

Manuel, Frank E. *The Changing of the Gods*. Hanover, NH: University Press of New England, 1983.

——. *The Prophets of Paris*. New York: Harper and Row, 1965.

Maravall, José Antonio. *Antiguos y Modernos ; la Idea de Progreso en el Desarrollo Inicial de Una Sociedad*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, [1966].

——. *Poder, Honor y Elites en el Siglo XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1979. (Historia)

Maravall, José María. *Dictatorship and Political Dissent: Workers and Students in Franco's Spain*. London: Tavistock, 1978. (Tavistock Studies in Sociology)

Marcuse, Herbert. *Studies in Critical Philosophy*. Translated by Joris de Bres. Boston, MA: Beacon Press, [1973].

Marín, Juan Sáez. *Datos Sobre la Iglesia Española Contemporánea, 1768-1868*. Madrid: Editora Nacional, [1975 ?]. (España en 3 Tiempos)

Mardsen, George M. *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience; a Case Study of Thought and Theology in Nineteenth Century America*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970. (Yale Publications in American Studies; 20)

——. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York: Oxford University Press, 1980.

——. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1991.

—— (ed.). *Evangelicalism and Modern America.* Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984.

Martin, David. *A General Theory of Secularization.* New York: Harper and Row, 1978.

——. *The Religious and the Secular; Studies in Secularization.* New York: Schocken Books, [1969].

——. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.* With a foreword by Peter Berger. Oxford, UK; Canbridge, MA: B. Blackwell, 1990.

Martín Descalzo, J. L. *Tarancón, el Cardenal del Cambio.* Barcelona: Planeta, 1982. (Documento ; 85)

Marty, Martin E. *The Modern Schism; Three Paths tò the Secular.* New York: Harper and Row, [1969].

——. *Religion and Republic: The American Circumstance.* Boston, MA: Beacon Press, 1987.

——. *Righteous Empire: The Protestant Experience in America.* New York: Dial Press, [1970]. (Two Centuries of American Life: A Bicentennial Series)

—— and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance.* Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism Project; v. 3)

——. *Fundamentalisms Observed.* A Study Conducted by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (Fundamentalism Project; v. 1)

Marx, Karl. *Capital.* New York: International Publishers, 1967. 3 vols.

——. *Early Writings.* Introduced by Lucio Colletti; translated by Rodney Living stone and Gregor Benton. New York: Vintage Books, 1975. (Marx Library)

——. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy.* Translated with a foreword by Martin Nicolaus. New York: Vintage Books, [1973]. (Marx Library)

Mathews, Donald G. *Religion in the Old South.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977. (Chicago History of American Religion)

——. *Slavery and Methodism; a Chapter in American Morality, 1780-1845.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

Matthes, Joachim. Die *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.* Hamburg: Furche, 1964.

May, Henry F. *The Divided Heart: Essays on Protestantism and the*

Enlightenment in America. New York: Oxford University Press, 1991.

——. *The End of American Innocence; a Study of the First Years of Our Own Time, 1912-1917*. New York: A. Knopf, 1959.

——. *The Enlightenment in America*. New York: Oxford University Press, 1976.

——. *Protestant Churches and Industrial America*. New York: Harper, [1949].

McAvoy, Thomas Timothy. *The Americanist Heresy in Roman Catholicism, 1895-1900*. [Notre Dame, IN]: University of Notre Dame Press, 1963.

McBrien, Richard P. *Caesar's Coin: Religion and Politics in America*. New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1987.

McCarthy, George E. and Royal W. Rhodes. *Eclipse of Justice: Ethics, Economics, and the Lost Traditions of American Catholicism*. MaryKnoll, NY: Orbis Books, 1992.

McFarland, Neill. *The Rush Hour of the Gods; a Study of New Religious Movements in Japan*. New York: Macmillan, [1967].

McKivigan, John R. *The War against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

McLoughlin, William G. *Isaac Backus and the American Pietistic Tradition*. Edited by Oscar Handlin. Boston, MA: Little, Brown, [1967]. (Library of American Biography)

——. *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*. New York: Ronald Press Co. , [1959].

——. *New England Dissent, 1630-1833; The Baptists and the Separation of Church and State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 2 vols.

——. *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978. (Chicago History of American Religion)

McNeal, Patricia F. *The American Catholic Peace Movement, 1928-1972*. New York: Arno Press, 1978. (American Catholic Tradition)

Mead, Sidney E. *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. New York: Harper and Row, 1963; 1976.

——. *The Nation with the Soul of a Church*. New York: Harper and Row, [1975]. (A Harper Forum Book)

Mecham, J. Lloyed. *Church and State in Latin America; a History of Politicoecclesiastical Relations*. Rev. ed, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1966].

Meconis, Charles A. *With Clumsy Grace: The American Catholic Left, 1961-*

1975. New York: Seabury Press, 1979. (A Continuum Book)
Menéndez Pidal, Ramón. *The Spaniards in Their History*. Translated with a prefatory essay on the author's work by Walter Starkie. London: Hollis and Carter, [1950].
Merton, Robert K. *Science, Technology and Society in Seventeenth - Century England*. New York: Harper and Row, 1970.
Mesters, Carlos [et al.]. *Uma Igreja Que Nasce de Povo*. Petrópolis: Vozes, 1975.
Meyer, D. H. *The Instructed Conscience ; The Shaping of the American National Ethic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, [1972].
Micewski, Andrzej. *Cardinal Wyszyński: A Biography*. Translated from the Polish by William R. Brand and Katarzyna Mroczkowska - Brand. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.
——. *Katholische Gruppierungen in Polen: PAX u. ZNAK, 1945-1976*. München: Kaiser; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1978. (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe; 17)
Michel, Patrick et Georges Mink. *Mort d'un Prêtre: L'Affaire Popieluszko, analyse d'une logique normalisatrice*. Textes traduits du Polonais par Maryla Laurent. [Paris]: Fayard, 1985. (East ; 1)
Michnik, Adam. *The Church and the Left*. Edited, translated, and with an introduction by David Ost. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993.
——. *Letters from Prison and Other Essays*. Translated by Maya Latynski; foreword by Czeslaw Milosz; introduction by Jonathan Schell. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
Miller, Perry. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, MA: Belknap Press of Havard University Press, 1956.
——. *The Life of the Mind in America, from the Revolution to the Civil War*. New York: Harcourt, Brace and World, [1965].
Miller, William Lee. *The First Liberty: Religion and the American Republic*. New York: A. Knopf, 1986.
Milosz, Czeslaw. *The Captive Mind*. New York: Random House, 1953.
Miret Magdalena, Enrique. *Los Nuevos Católicos*. Barcelona: Editorial Nova Terra, [1966].
Moberg, David O. *The Great Reversal; Evangelism versus Social Concern*. Philadelphia: Lippincott, [1972]. (Evangelical Perspectives)
Moisés, José Alvaro [et al.]. *Alternatives Populares da Democracia: Brasil, anos 80*. Petrópolis: Vozes, 1982. (Coleção de Estudos Latino - Americanos "Nuestra América")

Montero Moreno, Antonio. *Historia de la Persecución Religiosa en España, 1936-1939*. Madrid: Editorial Católica, 1961. (Biblioteca de Autores Cristianos; 204)

Monticone, Ronald C. *The Catholic Church in Communist Poland, 1945-1985: Forty Years of Church - State Relations*. Boulder, CO: East European Monographs, 1986. (East European Monographs; no. 205)

Moody, John and Roger Boyes. *The Priest and the Policeman: The Courageous Life and Cruel Murder of Father Jerzy Popieluszko*. New York: Summit Books, 1987.

Moody, Joseph N. (ed.). *Church and Society; Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*. In Collaboration with Edgar Alexander [et al.]. New York: Arts, Inc., [1953].

Moore, Barrington (Jr.). *Privacy: Studies in Social and Cultural History*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1984.

Moore, R. Laurence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. New York: Oxford University Press, 1986.

Moraes Carneiro, Julió Cezar de. *O Catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: AGIR, 1950.

The Morality of Abortion ; Legal and Historical Perspectives. Edited with an introd. By John T. Noonan, Jr. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Vintage Books, 1982.

Moura, Antônio Carlos [et al.]. *A Igreja dos Oprimidos*. Coordenação Helena Salem ; apresentação Paulo Freíre. São Paulo: Brasil Debates, 1981. (Brasil Hoje; no. 3)

Mugica, Carlos. *Peronismo y Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Merlin, [1973]. (Colección "Sociedad y Cambio")

Murnion, Phillip J. (ed.). *Catholics and Nuclear War: A Commentary on the Challenge of Peace, the U. S. Catholic Bishops' Pastoral Letter on War and Peace*. Foreword by Theodor M. Hesburgh. New York: Crossroad, 1983.

Murray, John Courtney. *We Hold These Truths; Catholic Reflections on the American Proposition*. New York: Sheed and Ward, [1960].

Mutchler, David E. *The Church as a Political Factor in Latin America ; with Particular Reference to Colombia and Chile*. Foreword by Irving Louis Horowitz. New York: Praeger, [1971]. (Praeger Special Studies in International Politics and Public Affairs)

Narkiewicz, Olga A. *The Green Flag: Polish Populist Politics, 1867-1970*.

London: Groom Helm; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1976.

Nelkin, Dorothy. *The Creation Controversy: Science or Scripture in the Schools.* New York: Norton, 1982.

Nelson, Benjamin. *The Idea of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949. (History of Ideas Series; 3)

——. ——. 2nd ed. , enl. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1969].

——. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science, and Civilizations: Selected Writings.* Edited by Toby E. Huff. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981.

Neuhaus, Richard John. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America.* Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1984.

—— and Michael Cromartie (eds.). *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World.* Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1987.

Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture.* New York: Harper and Row, [1951].

——. *Radical Monotheism and Western Culture, with Supplementary Essays.* New York; London: Harper and Row, 1970. (Harper Torchbooks)

——. *The Social Sources of Denominationalism.* New York: H. Holt and Company, [1929].

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals.* Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, [1967].

Nolan, Hugh J. (ed.). *Pastoral Letters, from the House of Bishops to the Clergy and Members of the Protestant Episcopal Church in the U. S. A...* [n. p.: n. pb.], 1845.

Noll, Mark A. *Princeton and the Republic, 1768-1822: The Search for a Christian Enlightenment in the Era of Samuel Stanhope Smith.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Norman, Edward. *Christianity in the Southern Hemisphere: The Churches in Latin America and South Africa.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1981.

North, Gray. *Political Polytheism: The Myth of Pluralism.* Tyler, TE: Institute for Christian Economics, 1989.

Nowicki, Andrzej. *Wyklady O Krytyce Religii w Polsce.* Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.

Obelkevich, James (ed.). *Religion and the People, 800-1700.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1979.

O'Brien, David J. *American Catholics and Social Reform; The New Deal Years.* New York: Oxford University Press, 1968.

—. *Public Catholicism.* New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1989. (Markers of the Catholic Community: The Bicentennial History of the Catholic Church in America)

O Povo e o Papa, Balanço Crítico da Visita de João Paulo II ao Brasil. Organizadores Adair Leonardo Rocha and Luiz Alberto Gómes de Souza. Rio de Janeiro: Civilzação Brasileira, 1980.

Orensanz, Aurelio L. *Religiosidad Popular Española, 1940-1965.* Madrid: Editora Nacional, [1974]. (España en 3 Tiempos)

Ost, David. *Solidarity and the Politics of Anti-politics: Opposition and Reform in Poland since 1968.* Philadelphia: Temple University Press, 1990. (Labor and Social Change)

Paige, Connie. *The Right to Lifers: Who They Are, How They Operate, Where They Get Their Money.* New York: Summit Books, 1983.

Parker, Geoffrey. *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659; The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries Wars.* Cambridge, [Eng.]: University Press, 1972. (Cambridge Studies in Early Modern History)

Parsons, Talcott. *Action Theory and the Human Condition.* New York: Free Press, 1978.

——. *Essays in Sociological Theory.* Rev. [2nd ed]. Glencoe, IL: Free Press, [1954].

Payne, Stanley G. *Politics and the Military in Modern Spain.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1967.

——. *Spanish Catholicism: An Historical Overview.* Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1984.

Peers, E. Allison. *Spain, the Church and the Orders.* London: Eyre and Spottiswoode, 1939.

Pereira, Luiz Bresser. *Development and Crisis in Brazil, 1930-1983.* With a foreword by Thomas C. Bruneau; translated from the Portuguese by Maria Van Dyke. Boulder, Co.: Westview Press, 1984. (Westview Special Studies on Latin America and the Caribbean)

Pérez Díaz, Víctor. *El Retorno de la Sociedad Civil; Requestas Sociales a la Transición Politica, la Crisis Economica y los Cambios Culturales de España, 1975-1985.* Madrid: Instituo de Estudios Económicos, 1987. (Colección Tablero)

Petchesky, Rosalind Pollack. *Abortion and Woman's Choice: The State,*

Sexuality, and Reproductive Freedom. New York: Longman, 1984, (Longman Series in Feminist Theory)

Pfeffer, Leo. *God, Caesar, and the Constitution; the Court as Referee of Church - State Confrontation.* Boston, MA: Beacon Press, [1974].

Phillips, Kevin P. *The Emerging Republication Majority.* Garden City, NY: Anchor Books, [1970].

Pickering, W. S. F. *Durkeim's Sociology of Religion: Themes and Theories.* London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1984.

Piehl, Mel. *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America.* Philadelphia: Temple University Press, 1982.

Piekarski, Adam. *The Church in Poland: Facts, Figures, Information.* [Translated by Jerzy Bachrach]. Warsaw: Interpress Publishers, 1978.

Pike, Fredrick (ed.). *The Conflict between Church and State in Latin America.* New York: A. Knopf, 1964. (Borzoi Books on Latin America)

Piscatori, James P. *Islam in the World of Nation-States.* Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986.

Piwowarski, Wladyslaw. *Religiność Wiejska w Warunkach Urbanizacji; Studium Socjologiczne. Warszawa:* Biblioteka "Wiezi", 1971.

Poblete Barth, Renato. *Crisis Sacerdotal.* Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, [1965].

—— [et al.]. *El Sacerdote Chileno: Estudio Sociológico.* Santiago: Centro Bellarmino, 1971.

Podgórecki, Adam. *The Polish Burial of Marxist Ideology.* London: Poets' and Painters' Press, 1981.

Poggi, Gianfranco. *Catholic Action in Italy; the Sociology of a Sponsored Organization.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1967.

Poland in Christian Civilization. Compiled and edited by Jerzy Braun. London: Veritas Foundation Publication Centre, 1985.

Poland's Millennium of Catholicism. Lublin: [n. pb.], 1969. (Scientific Society of the Catholic University in Lublin. Wydwnictwa)

Pomian-Srzednicki, Maciej. *Religious Change in Contemporary Poland: Secularization and Politics.* London; Boston, MA: Routledge and K. Paul, 1982. (International Library of Sociology)

Pope, Liston. *Millhands and Preachers, a Study of Gastonia.* New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1942. (Yale Studies in Religious Education; xv)

Popieluszko, Jerzy. *Kazania Patriotyczne.* Paris: Libella, 1984.

——. *The Price of Love: The Sermons of Fr. Jerzy* Popieluszko. London:

Incorporated Catholic Truth Society, 1985.

Pottenger, John R. *The Political Theory of Liberation Theology: Toward a Reconvergence of Social Values and Social Science.* Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Quirk, Robert E. *The Mexican Revolution and the Catholic Church, 1910-1929.* Bloomington, IN: Indiana University Press, [1973].

Raboteau, Albert J. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South.* New York: Oxford University Press, 1978.

Radin, Paul. *Monotheism among Primitive Peoples.* [New York: n. pb.], 1954. (Special Publications of Bollingen Foundation; no. 4)

Raguer, Hilari. *La Espada y la Cruz: (La Iglesia, 1936-1939).* Barcelona; Bruguera, 1977. (Serie La Guerra Civil. Masaico de la Historia ; 2)

Raina, Peter. *Kościól w Polsce, 1981-1984.* London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas", 1985.

——. *Political Opposition in Poland, 1954-1977.* London: Poets' and Painters' Press, 1978.

——. *Stefan Cardynal Wyszyñski, Prymas Polski.* London: Oficyna Pœtów i Malarzy, 1979-.

Ramet, Pedro (ed.). *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics.* Rev. and expanded ed. Durham, NC: Duke University Press, 1989. (Duke Press Policy Studies)

Ramet, Sabrina P. *Social Curents in Eastern Europe: The Sources and Meaning of the Great Transformation.* Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Ramos Oliveira, A. *Politics, Economics and Men of Modern Spain, 1808-1946.* Translated by Teener Hall. London: V. Gollancz ltd. , 1946.

Randall, Margaret. *Christians in the Nicaraguan Revolution.* Translated by Mariana Valvenede. Vancouver: New Star Books, 1983.

Ranke-Heinemann, Uta. *Eunuchs for the Kingdom of Heaven.* New York: Penguin Books, 1991.

Ratzinger, Joseph and Vittorio Messori. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church.* Translated by Salvator Attanasio and Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1985.

Rauschenbusch, Walter. *Christianizing the Social Order.* New York: Macmillan, 1912.

Rebellion in the Backlands. Translated from Os serteãs by Euclides da Cunha; with introduction and notes by Samuel Putnam. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1944].

Reichley, A. James. *Religion in American Public Life.* Washington, DC:

Brookings Institution, 1985.

Revuelta González, Manuel. *La Exclaustración, 1833-1840*. Madrid: Editorial Católica, 1976. (Biblioteca de Autores Cristiano; 383)

Ribuffo, Leo P. *The Old Christian Right: The Protestant Far Right from the Great Depression to the Cold War*. Philadelphia: Temple University Press, 1983.

Richey, Russell E. *Early American Methodism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991. (Religion in North America)

—— and Donald G. Jones (eds.). *American Civil Religion*. New York: Harper and Row, [1974]. (A Harper Forum Book)

Rieff, Philip. *Freud, the Mind of the Moralist*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979.

Riós y Urruti, Fernando de los. *Religión y Estado en la España del Siglo XVI*. Nueva York: Instituto de las España en los Estados Unidos, 1927.

Robbins, Thomas and Roland Robertson (eds.). *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.

Robertson, Roland and William R. Garrett (eds.). *Religion and Global Order*. New York: Paragon House, 1991. ([Religion and the Political Order; v. 4])

Royel, Isaac (ed.). *Documentos Sobre la Realidad de la Iglesia en América Latina, 1968-1969*. Guernavaca: CIDUC, 1970. (Sonedos; no. 54)

Rokkan, Stein. *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. With Angus Campbell, Per Torsvick and Henry Valen. Oslo: Universitestsforlaget, 1970. (Scandinavian University Books)

Roman Catholic Modernism. Edited and introduced by Bernard M. G. Reardon. Stanford, CA: Stanford University Press, [1970]. (A Library of Modern Religious Thought)

Roof, Wade Clark and William McKinney. *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

Roohan, James Edmund. *American Catholics and the Social Question, 1865-1900*. New York: Arno Press, 1976. (Irish - Americans)

Rosenblatt, Roger. *Life Itself: Abortion in the American Mind*. New York: Random House, 1992.

Rostow, W. W. *Política y Etapas de Crecimiento*. Barcelona: Dopesa, 1972.

Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract; an Eighteenth-Century*. Translation completely rev. ed. ; with an introd. By Charles Frankel. New York: Hafner Pub. Co. , 1947. (Hafner Library of Classics; no. 1)

Ruether, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press, 1983.

Ruiz Rico, Juan José. *El Papel Político de la Iglesia Católica en la España de Franco, 1936-1971*. Madrid: Tecnos, 1977. (Serie de Sociología)

Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge, MA ; New York: Cambridge University Press, 1977. (Weil Lectures; 1973)

——. *The Orthodox Churches and the Secular State*. [Auckland]: Auckland University Press, [1971]. (Sir Douglas Robb Lectures; 1970)

Rusher, William A. *The Making of the New Majority Party*. New York: Sheed and Ward, 1975.

——. *The Rise of the Light*. New York: W. Morrow, 1984.

Sáez Alba, A. *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y el Caso de El Correo de Andaluca*. Paris: Ruedo Ibérico, [1974]. (La Otra Çosa Nostra)

Sánchez, José Mariano. *Reform and Reaction ; the Politico-religious Background of the Spanish Civil War*. Chapel Hill, NC: University of North Calorina Press, [1964].

Sánchez Agesta, Luis. *Espana al Encuentro de Europa*. Madrid: [Editorial Católica], 1971. (Biblioteca de Autores Cristianos; Serie minor v. 21)

Sánchez-Albornoz, Claudio. *Spain: A Historical Enigma*. Translated by Colette Joly Dees and David Sven Reher. Madrid: Fundación Universitaria Espanola, 1975. 2 vols. (Publications of the Spanish University Foundation: Hispanism Series; 2)

Sandeen, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism; British and American Millenarianism, 1800-1930*. Chicago, IL: Univesity of Chicago Press, [1970].

—— (ed.) *The Bible and Social Reform*. Philadelphia: Fortress Press; Chico, CA: Scholars Press, 1982. (Bible in American Culture; 6)

Sanders, Thomas G. *Protestant Concepts of Church and State; Historical Backgrounds and Approaches for the Future*. New York: Holt, Rinchart and Winston, [1964]. (Studies of Church and State)

São Paulo Growth and Poverty: A Report from the São Paulo Justice and Peace Commission. Introd. By Cardinal Arns. London: Bowerdean Press, 1978.

Schluchter, Wolfgang. *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Translated by Neil Soloman. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

Schmidt, Bernhard. *El Problema Espanol de Quevedo a Manuel Azana. Traducción de Carlos y Bárbara Sánchez-Rodrigo*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1976. (Colección Divulagación Universitaria.

Cuestiones Espanoles ; n. 107)

Sernett, Milton C. *Black Religion and American Evangelicalism: White Protestants, Plantation Missions, and the Flowering of Negro Christianity, 1787-1865*. With a foreword by Martin E. Marty. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1975. (ALTA Monograph Series; no. 7)

Shannon, Thomas A. (ed.). *War or Peace?: The Search for New Answers*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1980.

Shiels, W. Eugene. *King and Church ; the Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago, IL: Loyola University Press 1961. (Jesuit Studies; Contributions to the Arts and Sciences by Members of the Society of Jesus)

Siebert, Rudolf J. *The Critical Theory of Religion, the Frankfurt School: From Universal Pragmatic to Political Theology*. Berlin; New York: Mouton, 1985. (Religion and Reason; 29)

Sigmund, Paul E. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* New York: Oxford University Press, 1990.

Sikorska, Grazyna. *A Martyr for the Truth: Jerzy Popieluszko*. Grand Rapids, MI: W. B. Eardmans, 1985.

Sisyphus and Poland: Reflections on Martial Law. Edited with an introduction by J. L. Black and J. W. Strong. Winnipeg: Ronald P. Frye, 1986. (Carlton Seies in Soviet and East European Studies; vol. 9)

Skidmore, Thomas E. *Politics in Brazil, 1930-1964; an Experiment in Democracy*. New York: Oxford University Press, 1967.

____. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*. New York: Oxford University Press, 1988.

Smart, Ninian. *The World's Religions*. North and South American ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.

Smith, Brian H. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Smith, Huston. *Beyond the Post-modern Mind*. New York: Crossroad, 1982.

Smith, T. Lynn and Alexander Marchant (eds.). *Brazil, Portrait of Half a Continent*. New York: Dryden Press, 1951. (Dryden Press Sociology Publications)

Smith, Timothy Lawrence. *Revivalism and Social Reform in Mid-nineteenth-Century America*. New York: Abingdon Press, [1957].

Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites*. New York: Macmillan, 1927.

Social-activist Priests: Chile. Washington, DC: Division for Latin America; United States Catholic Conference, [197-]. (LADOC "Keyhole" Series; no. 5)

Social-activist Priests: Colombia, Argentina. Washington, DC: Division for Latin America; United States Catholic Conference, [197-]. (LADOC "Keyhole Series; no. 6).

Sombart, Werner. *Der Moderne Kapitalicmus; Historish-systematische darstellung des Gesamteuropaischen Wirtschtsleben von Seinen Anfangen bis Zur Gegenwort.* 2 neugearb. aufl. Munchen ; Leipzig: Duncker and Humblot, 1916-.

—. *The Jews and Modern Capitalism.* New York: Collier Books, 1962.

Sopeña, Federico. *Defensa de una Generación.* [Madrid: Taurus Ediciones, 1970]. (Cuadernos Taurus; 101)

Southern, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages.* [Harmondsworth, Eng.]: Penguin Books, [1970]. (Pelican History of the Church; 2)

Southworth, Herbert Rutledge. El *Mito de la Cruzada de Franco; Critica Bibliográphica.* [Paris]: Ruedo Ibérico, [1963]. (Critica ; 1)

Souza, Beatriz Muniz de. *Católicos, Protestantes, Espéritas.* Organizado por Cândido Procpio Ferreira de Camargo, Petrópolis: Vozes, 1973.

Souza, Luiz Alberto Gómes de. *A JUC: Os Estudantes Católicos e a Politica.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 1984.

Staniszkis, Jadwiga. *Poland's Self - limiting Revolution.* Edited by Jan T. Gross. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Stark, Rodney (ed.). *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers.* New York: Rose of Sharon Press, 1984.

— and William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation.* Berkely, CA: University of California Press, 1985.

Stark, Werner. *The Sociology of Religion; a Study of Christendom.* New York: Fordham University Press, 1966-.

vol. 1: *Established Religion.*

vol. 2: *Sectarian Religion.*

vol. 3: *The Universal Church.*

vol. 4: *Types of Religious Man.*

Stepan, Alfred. *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

— (ed.). *Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future.* New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

—. *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation.* New York: Oxford University Press, 1989.

Stevens Arroyo, Antonio M. *Prophets Denied Honor: An Anthology on the Hispano Church of the United States*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1980.

Stewart, Steven. *The Poles*. New York: Macmillan, 1982.

Stokes, Anson Phelps and Leo Pfeffer. *Church and State in the United States*. Rev. one-volume ed. Westport, Co.: Greenwood Press, 1975.

Strout, Cushing. *The New Heavens and New Earth; Political Religion in America*. New York: Harper and Row, [1973].

Strzesewski, Czeslaw [et al.]. *Historia Katolicyzmu Spotecznego w Polisce, 1832-1939*. Warsaw: Ośrodek Dokumentacjii Studiów Spotecznych, 1981.

Swatos, William H. (Jr.) (ed.). *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. New York: Greenwood Press, 1989. (Contributions in Sociology, 0084-9278; no. 81)

Sweet, Leonard I. (ed.). *The Evangelical Tradition in America*. Macon, GA: Mercer University Press, 1984.

Symons-Symonolewicz, Konstantin. *National Conciousness in Poland: Origin and Evolution*. Meadville, PA: Maplewood Press, 1983.

Sysyn, Frank E. *Between Poland and the Ukraine: The Dielemma of Adam Kysil, 1600-1653*. Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institue, 1985. (Monograph Series)

Szajkowski, Bogdan. *Next to God--Poland: Politics and Religion in Contemporary Poland*. New York: St. Martin's Press, 1983.

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York: Harcourt, Brace, 1926. (Holland Memorial Lectures; 1922)

Tellenbach, Gerd. *Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. Translated by R. F. Bennett. New York: Harper and Row, [1970]. (Harper Torchbooks)

Templeton, John M. and Robert L. Herrmann. *The God Who Would Be Known: Revolutions of the Divine in Contemporary Science*. San Francisco: Haper and Row, 1989.

Teran, Oscar. *Positivismo y Nación en la Argentina: Con Una*. Selección de textos de J. M. Ramos Mejia, A. Alvarez. Buenos Aires: Puntosur, 1987.

Tewksbury, Donald George, *The Founding of American Colleges and Universities before the Civil War*. New York: Columbia University Teacher's College, 1932.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner, [1971].

Thomas, William I. And Florian Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover Publications, [1958]. 2 vols.

Thomson, John A. F. *Popes and Princes, 1417-1517: Politics and Polity in the*

Late Medieval Church. London; Boston, MA: Allen and Unwin, 1980. (Early Modern Europe Today)

Thornton, Mary Crescentia. *The Church and Freemasonry in Brazil, 1872 - 1875,* Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 1948.

Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050-1300.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.

Tillich, Paul. *The Protestant Era.* Tr., and with a concluding essay by James Luther Adams. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1948].

Tilly, Charles. *Cœrcion, Capital, and European States, AD 990-1990.* Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990. (Studies in Social Discontinuity)

——. *From Mobilization to Revolution.* Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1978.

——. (ed.). *The Formation of National States in Western Europe.* Contributors, Gabriel Ardant [et al.]. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975. (Studies in Political Development; 8)

——, Louise Tilly and Richard Tilly. *The Rebellious Century: 1830-1930.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Tipton, Steven M. *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change.* Foreword by Robert N. Bellah. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Tiryakian, Edward (ed.). *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change; Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin.* [New York]: Free Press, [1963].

Tischner, Józef. *Marxism and Christianity: The Quarrel and the Dialogue in Poland.* Translated by Marek B. Zaleski and Benjamin Fiore. Washington, DC: Georgetown University Press, 1987.

——. *The Spirit of Solidarity.* Translated by Marek B. Zaleski and Benjamin Fiore. San Francisco: Harper and Row, 1984.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* With a new introduction by Daniel J. Boorstin. New York: Vintage Books, 1990. 2 vols. (Vintage Classics)

Toharia, J. J. *Los Jóvenes y la Religión.* Madrid: Fundación Santa Maria, 1985.

Tomás, Isidro Gomá. *Pastorales de la Guerra de España. Estudio Preliminar de Santiago Galindo Herrero.* Madrid: Rialp, 1955. (Biblioteca del Pensamiento Actual; 51)

Torańska, Teresa. *"Them": Stalin's Polish Puppets.* Translated from the Polish by Agnieszka Kolakowska; with an introduction by Harry Willetts. New York: Harper and Row, 1987.

Torres, Sergio. *El Quehacer de la Iglesia en Chile, 1925-1970.* Talca: Fundación Obispo Manuel Larrain, 1971.

Toulmin, Stephen. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature.* Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Touraine, Alaine [et al.]. *Solidarity: The Analysis of a Social Movement: Poland, 1980-1981.* In collaboration with Grazyna Gesika [et al.]; translated by David Denby. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1983.

Toward the Future: Catholic, Social Thought and the U. S. Economy: A Lay Letter. New York: Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy; North Tarrytow, NY: Copies from the Commission, 1984.

Trend, J. B. *The Origins of Modern Spain.* New York: Russell and Russell, 1965.

Trevor-Roper, H. R. *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays.* London: Macmillan, 1967.

Tribe, Laurence H. *Abortion: The Clash of Absolutes.* New York: Norton, 1990.

Trindade, Hélgio. *Integralismo: O Fascismo Brasileiro na Década de 30.* São Paulo: DIFEL, 1974. (Corpo e Alma do Brasil; 40)

Trœlsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* Translated by Olive Wyon; with an introductory note by Charles Gore... New York: Macmillan, 1931. 2 vols. (Halley Stewart Publications; I)

Tuñon de Lara, Manuel. *La España del Siglo XIX.* Barcelona: Laia, 1980. 2 vols.

vol. 1: *De las Cortes de Càdiz a la Primera Repeblica.*

vol. 2: *De la Primera Repeblica a la Crisis del 98.*

Turin, Yvonne. *L'Education et l'école en Espagne de 1874 à 1902 ; libéralisme et tradition.* Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Turner, Frederick C. *Catholicism and Political Development in Latin America.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1971].

Tusell, Javier. *Historia de la Democracia Cristiana en* España. Madrid: Editorial Cuadernos Para el Diálogo, 1974. 2 vols. (Colección I. T. S.)

vol. 1: *Antecedents y C. E. D. A.*

vol. 2: *Nacionalismos Vasco y Catalán, los Solitarios. La Guerra Civil.*

———. *La Oposición Democrática al Franquismo, 1939-1962.* Barcelona: Planeta, 1977. (Espejo de España ; 31)

Tuveson, Ernest Lee. *Redeemer Nation ; the Idea of America's Millennial Role.* Chicago, IL: University of Chicago Press, [1968].

Ullman, Joan C. *La Semana Trágica ; Estudio Sobre las Causas Socioeconómicas del Anticlericalismo en España (1898-1912)*. Esplugues de Llobregat: Ariel, [1972].

United States. Commission Population Growth and the American Future. *Population and the American Future; the Report*. Washington, DC: [n. pb., 1972].

Vaillancourt, Jean-Guy. *Papal Power: A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.

Varacalli, Joseph A. *Toward the Estabishment of Liberal Catholicism in America*. New York: University Press of America, 1983.

Vicens-Vives, Jaime. *Approaches to the History of Spain*. Translated and edited by Joan Connelly Ullman. 2nd ed. corr. and rev. Berkeley, CA: University of California Press, 1970. (Campus; 22)

—— (dir.). *Historia de España y América Social y Económica*. 4 a reedición. Barcelona: Vicens Vives, 1982. 5 vols. (Libros Vicens Bolsillo)

Vidich, Arthur J. and Ronald Glassman (eds.). *Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Goverments*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1979. (Sage Focus Editions; 7)

Vidich, Arthur J. and Stanford M. Lyman. *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Viguerie, Richard A. *The New Right: We're Ready to Lead*. Falls Church, VA: Viguerie Co. , 1980.

Vilar, Pierre. *Spain, a Brief History*. Translated by Brian Tate. 2nd ed. Oxford; New York: Pergamon Press, 1977. (Pergamon International Library of Science, Technology, Engineering and Social Studies. Pergamon Oxford Spanish Series)

Vilariño, J. Pérez. *Inquisición y Constitución en España*. [Madrid: ZYX, 1973]. (Biblioteca Promoción del Pueblo. Serie P ; no. 65)

Voyé, Liliane [et al.] (dirs.). *La Belgique et ses dieux: Eglises, mouvements religieux et laïques*. [(Louvain-la-Neuve]: Cabay, 1985. (Recherches Sociologiques)

Walicki, Andrzej. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1982.

Walker, Thomas W. (ed.). *Nicaragua in Revolution*. New York: Praeger, 1982.

Wallerstein, Immanuel. *The Capitalist World-economy: Essays*. Cambridge,

MA; New York: Cambridge University Press, 1979. (Studies in Modern Capitalism)

——. *The Modern World-system.* New York: Academic Press, 1974-. (Studies in Social Discontinuity)

vol. 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth-Century.*

vol. 2: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750.*

vol. 3: *The Second Era of Graet Expansion of the Capitalist World-economy, 1730-1840s.*

Wallis, Roy and Steve Bruce. *Sociological Theory, Religion and Collective Action.* Belfast: Queen's University, 1986.

Walzer, Micheal. *Exodus and Revolution.* New York: Basic Books, 1985.

Wandycz, Piotr S. *The Lands of Partitioned Poland, 1795-1918.* Seattle: University of Washington Press, [1974]. (A History of East Central Europe; v. 7)

Weber, Max. *Ancient Judaism.* Translated and edited by Hans. H. Gerth and Don Martindale. Glencœ, IL: Free Press, 1952.

——. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators, Ephraim Fischoff [et al.]. Berkeley, CA: University of California Press, 1978. 2 vols.

——. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946; 1958.

——. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons; with a foreword by R. H. Tawney. New York: Scribner, [1958].

——. *The Sociology of Religion.* Translated by Ephraim Fischoff; introd. By Talcott Parsons. Boston, MA: Beacon Press, [1963].

Weber, Timothy P. *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1925.* New York: Oxford University Press, 1979.

Webster Dictionnary.

Weffort, Francisco Corrêa. *O Populismo na Politica Brasileira.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção Estudos Brasileiros ; v. 25)

——. *Por que Democracia?.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

Weinberg, Albert K. *Manifest Destiny; a Study of Nationalist Expansionism in American History.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1935.

——. ——. Reprinted ed. Chicago, IL: Quadrangle Books, 1963.

Weingartner, Erich (ed.). *Church within Socialism: Church and State in East European Socialist Republics*. Based on the Work of Giovanni Barberini. [Rome: International Documentation and Communication Center], 1976. (IDOC Europe Dossiers; 2-3)

Weintraub, Jeff and Krishan Kumar (eds.). *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997. (Morality and Society)

Whaling, Frank (ed.). *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*. Edinburg: T. and T. Clark, 1987.

White, Ronald C. (Jr.) and C. Howard Hopkins. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. With an essay by John C. Bennett. Philadelphia: Temple University Press, 1976.

Willems, Emilio. *Followers of the New Faith; Culture change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. [Nash ville, TE]: Vanderbilt University Press, 1967.

Williams, Edward J. *Latin American Christian Democratic Parties*. Knoxville: University of Tennessee Press, [1967].

Williams, George Huntston. *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*. New York: Seabury Press, 1981.

Wills, Garry. *Bare Ruined Choirs; Doubt, Prophecy, and Radical Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.

Wilson, Bryon R. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: Watts, 1966. (New Thinker's Library)

Wilson, Charles Reagan. *Baptized in Blood: The Religion of the Lost Cause, 1865-1920*. Athens: University of Georgia Press, 1980.

Wojtyla, Karol. [John Paul II (Pope)]. *The Acting Person*. Translated from the Polish by Andrsej Potocki. Dordrecht; Boston, MA: D. Reidel Pub. Co. , 1979. (Analect a Husserliana ; v. 10)

——. *Brazil: Journey in the Light of the Eucharist*. Compiled and indexed by the daughters of St. Paul. [Boston, MA]: St. Paul Editions, 1980.

——. *Return to Poland: The Collected Speeches of John Paul II*. London: Collins, 1979.

——. *Toward a Philosophy of Praxis: An Anthology*. Edited by Alfred Block and George T. Czuczka. New York: Crossroad, 1981.

Wolfe, Alan. *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

—— (ed.). *America at Century's End*. Berkeley, CA: University of California Press,1991.

Wood, Forrest G. *The Arrogance of Faith: Christianity and Race in America from the Colonial Era to the Twentieth Century*. New York: A. Knopf, 1990.

Wood , Gordon S. *The Creation of the American Republic, 1776-1787*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, [1969].

Wuthrow, Robert. *The Consciousness Reformation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

——. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988. (Studies in Church and State)

Wyszyński, Stefan. *A Freedom Within: The Prison Notes of Stefan Cardinal Wyszyński*. Translated by Barbara Krzywicki-Herburt and Walter J. Ziemba; foreword by John Cardinal Krol. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

——. *Kościól w Sluzbie Narodu: Nauczanie Prymasa Polski Czasu Odnowy w Polsce, Sierpién 1980 - Maj 1981*. Poznan: Pallottinum, 1981.

Ynfante, Jesús. *La Prodigiosa Aventura del Opus Dei; Génesis y Desarollo de la Santa Mafia*. [Paris]: Ruedo Ibérico, [1970].

Yzermans, Vincent A. (ed.). *American Participation in the Second Vatican Council*. New York: Sheed and Ward, [1967].

Zald, Mayer N. and John D. McCarthy (eds.). *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.

Zdaniewicz, Witold. *Kościól Katolicki w Polsce, 1945-1978; Duchowieóstwo i Wierni, Miejsca Kultu, Zgromadzenia Zakonne*. Poznan: Pallottinum, 1979. (Statystyka Kościola Rzymsko - Katolickiego w Polsce; 3)

Zea, Leopoldo. *Positivism in Mexico*. Translated by Josephine H. Sculte. Austin: University of Texas Press, [1974]. (Texas Pan - American Series)

Zernov, Nicolas. *Moscow, The Third Rome*. New York: AMS Press, [1971].

Zerubavel, Eviatar. *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. New York: Free Press, 1991.

Periodicals

Adorno, Theodor W. "These upon Art and Religion Today." *Kenyon Review*, vol. 9, 1947.

Arato, Andrew. "Civil Society against the State: Poland, 1980-81." *Telos*: no. 47, Spring 1981.

Azzi, Riolando. "O Início da Restauração Católica no Brasil, 1920-1930."

Sintese: vols. 10-11, 1977.

Bell, Daniel. "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion." *British Journal of Sociology:* vol. 28, no. 4, 1977.

Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Daedalus*: vol. 96, no. 1, 1967.

Bird, Thomas. "The New Turn in Church - State Relations in Poland." *Journal of Church and State:* vol. 24, 1982.

Blit, Lucjan. "The Insoluble Problem: Church and State in Poland." *Religion in Communist Lands:* vol. 1, no. 3, 1973.

"Boff Dice que el Vaticano ha Logrado Matar su Esperanza." *El Pais:* 30/9/1991.

Borowski, Karol. "Secular and Religious Education in Poland." *Journal of Religious Education:* vol. 70, no. 1, 1975.

Boxer, C. R. "Faith and Empire: The Cross and the Crown in Portuguese Expansion, Fifteenth - Eighteenth Centuries." *Terrae Incognitae:* vol. 8, 1976.

Bromke, Adam. "Poland's Idealism and Realism in Retrospect." *Canadian Slavonic Papers:* vol. 31, March 1979.

Caplow, Theodore. "Contrasting Trends in European and American Religion." *Sociological Analysis:* vol. 46, no. 2, 1985.

Carpenter, Joel A. "A Shelter in Time of Storm: Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942." *Church History:* vol. 49, 1980.

Casanova, José. "The First Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement - Organization." *Annual Review of the Social Sciences of Religion:* vol. 6, 1982.

——. "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy." *Social Research:* vol. 50, no. 4, Winter 1983.

——. "The Opus Dei Ethic, the Technocrats and the Modernization of Spain." *Social Science Information:* vol. 22, no. 1, 1983.

——. "The Politics of the Religious Revival." *Telos:* vol. 59, Spring 1984.

——. "Religion and Conflict in Latin America: Conversation with Otto Maduro. *Telos:* vol. 58, Winter 1983.

——. "The Spanish State and Its Relations with Society." *State, Culture, and Society:* vol. 1, no. 2, Winter 1985.

Centro de Investigaciones Sociológicas [C. I. S.]. "Iglesia, Religión y Política." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas:* no. 27, July - September 1984.

Chrypinski, Vincent. "Political Changes under Gierek." *Canadian Slavonic*

Papers: vol. 15, 1973.

Cohen, Jean. "Discourse Ethics and Civil Society." *Philosophy and Social Criticism:* vol. 14, nos. 3-4, 1988.

Cywiński, Bohdan. "Myśli O Polskim Duszpasterstwie." *Znak:* vol. 23, no. 204, 1971.

Davis, David Brion. "Some Themes of Countersubversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature." *Mississippi Valley Historical Review:* vol. 47, 1960.

De Weydenthal, J. B. "The Church and the State of Emergency." *Radio Free Europe Research:* 19 Febuary 1982.

"A Decadência do Catolicismo no Brasil." *Veja:* 25 December 1991.

Della Cava, Ralph. "Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joaseiro. " *Hispanic American Historical Review:* vol. 48, no. 3, August 1968.

——. "Catholicism and Society in Twentieth - Century Brazil." *Latin American Research Review:* vol. 11, no. 2, 1976.

——. "Vatican Policy, 1978-1990: An Updated Overview." *Social Research:* vol. 59, no. 1, Spring 1992.

Dobbelaere, K. et J. Billiet. "Les Changements intornes du pilier catholique en Flandre: D'un catholicisme d'église à une chrétienté socioculturelle." *Recherches Sociologiques:* vol. 4, no. 14, 1983.

Dodson, Michael. "Liberation Theology and Christian Radicalism in Contemporary Latin America." *Journal of Latin American Studies:* vol. 11, May 1979.

——. "Priests and Peronism: Radical Clergy in Argentine *Politics.*" *Latin American Perspectives:* vol. 1, Fall 1974.

——. "Prophetic Politics and Political Theory." *Polity:* vol. 12, Spring 1980.

Douglas, May. "Judgements on James Frazer." *Daedalus:* Fall 1978.

Ecclesia.

Elliott, John Huxtable. "Self - Perception and Decline in Early Seventeenth - Century Spain." *Past and Present:* no. 74, February 1977.

Ellis, John Tracy. "American Catholics and the Intellectual Life." *Thought:* vol. 30, Autumn 1955.

Elshtain, Jean Bethke. "Moral Woman / Immoral Man: The Public / Private Split and Its Political Ramifications." *Politics and Society:* vol. 4, no. 4, 1974.

Estudos da CNBB (Edições Paulinas, São Paulo).

Famiglia Cristiana: 27 November 1985.

Fernandes, Rubem Cézar. " Images de la passion: L'Eglise catholique au Brésil et en Pologne. " *Esprit:* Décembre 1987.
Fitzgerald, Frances. "A Disciplined, Charging Army." *New Yorker:* 18 May 1981.
Goldman, Ari L. "Little Hope Seen for Letter on Women." *New York Times:* 19/6/1992.
Gross, Feliks. "Tolerance and Intolerance in Poland: The Two *Political Traditions,* " *Polish Review:* vol. 20, 1975.
Gunther, Richard and Roger A. Blough. "Religious Conflict and Consensus in Spain: A Tale of Two Constitutions." *World Affairs:* vol. 143, no. 4, Spring 1981.
Habermas, Jürgen. "New Social Movements." *Telos:* vol. 49, Fall 1981.
——. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)." *New German Critique:* vol. 1 no. 3, Fall 1974.
Handy, Robert T. "The American Religious Depression, 1925-35." *Church History:* vol. 29, March 1960.
Honneth, Alex [et al.]. "The Dialectic of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas." *Telos:* vol. 49, Fall 1981.
Houtart, François. "Religion et lutte des classes en Amérique Latine." *Social Compass:* vol. 26, nos. 2-3, 1979.
Hudson, Winthrop Still. "The Methodist Age in America." *Methodist History:* vol. 12, April 1974.
Illich, Ivan. "The Vanishing Clergyman." *Critic:* vol. 25, June - July 1967.
Jackson, Gabriel. "The Origins of Spanish Anarchism." *Southwestern Social Science Quarterly:* September 1955.
Jacob, James R. and Margaret C. Jacob. "The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution." *Isis:* vol. 71, June 1980.
Jaroszewski, T. M. "Pratiques et conceptions religieuse en Pologne." *Recherches internationales à la lumière du marxisme:* 1965.
Jeglinski, Piotr and Alexander Tomsky. "Spotkania: Journal of the Catholic Opposition in Poland." *Relegion in Communist Lands:* vol. 7, no. 1, 1979.
Jukic, Jakov. "La Religion et les sécularismes dans les sociétés socialistes." *Social Compass:* vol. 28, no. 1, 1981.
Klardermans, Bert and Sidney Tarrow. "Mobilization into Social Movements." *International Social Movement Research:* vol. 1. , 1988.
Kolakowski, Leszek. "La Revanche du sacré." *Contrepoint:* no. 13, 1977.

—— and Jan Gross. "Church and Democracy in Poland: Two Views." *Dissent:* Summer 1980.

"Leonardo Boff Renuncia al Sacerdocio" Para Mantener la Libertad." *El Pais:* 6/7/1992.

Lewis, Paul. "Turbulent Priest: Popieluszko Affair." *Politics:* vol. 5, no. 2, October 1985.

Linz, Juan J. "Religion and Politics in Spain: From Conflict to Consensus above Cleavage." *Social Compass:* vol. 27, nos. 2-3, 1980.

Luckmann, Thomas. "Theories of Religion and Social Change." *Annual Review of the Social Sciences of Religion:* vol. 1, 1977.

Mainwaring, Scott and Eduardo Viola. "New Social Movements, Political Culture, and Democracy: Brasil and Argentina." *Telos*: vol. 61, Fall 1984.

Majka, Józef. " The Character of Polish Catholicism." *Social Compass:* vol. 15, nos. 3-4, 1968.

——. "Historical and Cultural Conditions of Polish Catholicism." *Christian in the World:* vol. 14, 1981.

Malkowski, S. "Kościol a Totalitaryzm." *Spotkania* (London): vol. 3, 1978.

Martorell, P. Llabres i. "Cursets de Cristiandat: Un Moviment Apostolic Mallorqui pels Quatre Vents del mon." *Questions de Vida Cristina:* vols. 75-76, 1975.

McCloskey, Herbert J. "Privacy and the Right to Privacy." *Philosophy:* vol. 55, 1980.

Meconis, Charles A. "The Bishops and Vietnam." *Commoneal:* 15 April 1966.

Micewski, Andrzej. "Kościól Ostrzegal "Solidarność"." *Polityka:* 14 November 1987.

Michnik, Adam, "What We Want to Do and What We can Do." *Telos:* no. 47, Spring 1981.

Muchtler, David. "Adaptations of the Roman Catholic Church to Latin America Development: The Meaning of Internal Church Conflict." *Social Research:* vol. 36, no. 2, Summer 1969.

Murray, John Courtney. "The Issue of Church and State at Vatican Council II." *Theological Studies:* vol. 27, December 1966.

——. "The Problem of Religious Freedom." *Theological Studies:* vol. 25, December 1964.

Myslek, Wieslaw. "Panśtwo i Kościót." *Nowe Drogi:* vol. 5, 1979.

Neely, Alan. "Liberation Theology in Latin America: Antecedents and Autochthony." *Missiology:* vol. 6, no. 3, 1978.

New York Times: 19/6/1992.

Noonan, John T. (Jr.). "Abortion and the Catholic Church: A Summary History." Natural Law Forum: vol. 12, 1967.

Nord, David Paul. "The Evangelical Origins of Mass Media in America, 1815-1855. *Journalism Monographs*: vol. 88, 1984.

Nowak, Atefan. "Values and Attitudes of the Polish People." *Scientific American:* vol. 245, no. 1, July 1981.

O'Connor, Cardinal John. "From Theory To Practice in the Public - Policy Realm." *Origins:* 19 June 1986.

Oltra, B. and A. de Miguel. " Bonapartismo y Catolicismo: Una Hipótesis Sobre los Origenes Ideológicos del Franquismo." *Revista de Sociologia:* vol. 8, 1978.

Ost, David. "Poland Revisited: Normalization and Opposition." *Poland Watch:* vol. 7, 1985.

El Pais (Edición Internacional, Madrid): 30/9/1991.

Passent, Daniel. "Miedzy Kościólem a Solidarnośia." *Polityka:* 19 March 1988.

Piwowarski, Wladyslaw. "The Image of the Priest in the Eyes of Parishiuneres in Three Rurad Parishes." *Social Compass:* vol. 15, nos. 3-4, 1968.

"Poll Finds Backing of Female Priests." *New York Times:* 19/6/1992.

"Polski, Prymas und Józef Glemp. "Uwagi O Projekae Dokumentu Prymasowskiej Rady Spolecznej." *Aneks* (London): no. 53, 1989.

"Pope Challenges Brazil Leaders on Behalf of Poor." *New York Times:* 15/10/1991.

Pospieszalski, Anton. "Lay Catholic Organization in Poland." *Survey:* vol. 24, no. 4, Autumn 1979.

Radio Free Europe Research. "The Pope in Poland." *Spectator:* 9 June 1979 and 16 June 1979.

Rahner, Karl. "Dream of the Church." *Tablet:* 1981.

Razon y Fe.

Reese, Thomas. "The Selection of Bishops." *America:* 25 August 1984.

Ribeiro de Oliveira, Pedro. "The Romanization of Catholicism and Agrarian Capitalism in Brazil." *Social Compass:* vol. 26, nos. 2-3, 1979.

Richard, Robert. "Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America." *Américas:* vol. 14, April 1958.

Roach, Archbishop John R. and Cardinal Terence Cooke. "Testimony in Support of the Hatch Amendment." *Origins:* 19 November 1981.

Robertson, Roland and JoAnn Chirico. "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis:* vol. 46, no. 3, 1985.

Rokkan, Stein. "Towards a Generalized Concept of Verzuiling." *Political Studies:* vol. 25, no. 4, 1977.

Rosenberg, Tina. "How the Media Made the Moral Majority." *Washington Monthly:* May 1982.

Rudney, Zenon. "Cesarzowi-co Cesarskie, Bogu-Co Boskie." *Polityka:* 24 October 1983.

Ruether, Rosemary Radford. "The Cult of True Woman hood." *Commonweal:* vol. 9, November 1973.

Ruiz Giménez, Joquin. "El Papel del Consenso en la Constitución del Estado Democrático." *Sistema:* vols. 38-39, 1980.

Schwartz, Benjamin J. "The Religion of Politics: Reflections on the Thought of Hannah Arendt." *Dissent:* vol. 7, March - April 1970.

Shils, Edward. "Privacy: Its Constitutions and Vicissitudes." *Law and Contemporary Problems:* vol. 31, Spring 1966.

Sikorska, Grazyna. "The Light-life Movement in Poland." *Religion in Communist Lands:* vol. 11, no. 1, 1983.

Smith, Brian. "Churches and Human Rights in Latin America." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs:* vol. 21, February 1979.

Smith, Timothy Lawrence. "Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850." *Journal of American History:* vol. 53, March 1967.

Social Compass: vol. 15, nos. 3-4, 1968.

" Social Movements." *Social Research* (Special Issue): vol. 52, no. 4, Winter 1985.

Steinfels, Peter. "Bishops and Their Critics." *Dissent:* Spring 1985.

——. "Bishops May Avoid Stand on Women." *New York Times:* 17/11/1992.

Strayer, Joseph. "The State and Religion: An Exploratory Comparison in Different Cultures: Greece and Rome, the West, Islam." *Comparative Studies in Society and History:* vol. 1, 1958.

Tomsky, Alexander. "John Paul II in Poland." *Religion in Communist Lands:* vol. 7, no. 3, Autumn 1979.

——. "Poland's Church on the Road to Gdańsk." *Religion in Communist Lands:* vol. 7, no. 1, Spring 1981.

Turowicz, Jerry. "Pieć Lat Pontyfikatu." *Tygodnik Powszechny:* 16 October 1983.

Tyack, David. "The Kingdom of God and the School: Protestant Ministers and the Educational Awakening in the West." *Harvard Educational Review:* vol. 36, no. 4, Fall 1966.

Vida Nueva.

Villela, Hugo. "The Church and the Process of Democratization in Latin America." *Social Compass:* vol. 26, nos. 2-3, 1979.

Vinz, W. L. "The Politics of Protestant Fundamentalism in the 1950s and 1960s." *Journal of Church and State:* vol. 14, no. 2, 1972.

Warren, Donald. "Portuguese Roots of Brazilian Spiritism" *Luso - Brazilian Review:* vol. 5, no. 2, December 1968.

Weber, Max. "On Church, Sect, and Mysticism." *Sociological Analysis:* vol. 34, no. 2, 1973.

Weber, Paul J. "Examining the Religion Lobbies." *This World:* no. 1, Winter/Spring 1982.

Williams, Margaret Todaro. "Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation." *Journal of Church and State:* vol. 18, no. 3, Autumn 1976.

——. "The Politicization of the Brazilian Catholic Church: The Catholic Electoral League." *Journal of Interamerican Studies and World Affairs:* vol. 16, 1974.

Wilson, Bryon. "The Return of the Sacred ?." *Journal for the Scientific Study of Religion:* vol. 18, no. 3, 1979.

——. "The Secularization Debate." *Encounter*: vol. 45, 1975.

Conferences

Actes de la 12ème conférence de sociologie religieuse. Lille: Conférence internationale de sociologie religieuse, 1973.

Christians and Socialism: Documentation of the Christians for Socialism. Edited by John Eagleson; translated by John Drury. Maryknoll, NY: Orbis Books, [1975].

Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century. Edited by William J. Callahan and David Higgs. Cambridge, [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1979.

The Church in the Present - day Transformation of Latin America in the Light of the Council: Second General Conference of Latin American Bishops, 24 Bogot, August Medellin, 16 August - 1 September, Colombia, 1968. [Edited by Louis Micheal Colonnese]. Bogota: General Secretariat of CELAM, 1970-1973. 2 vols.

vol. 1: *Position Papers.*

vol. 2: *Conclusions.*

Conference on Democratization in Central Europe and Latin America, UCLA,

1 December 1990.

Elites in Latin America. Edited by Seymour Martin Lipset and Aldo Solari. New York: Oxford University Press, 1967.

The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro. Markynoll, NY: Orbis Books, 1989.

Habermas and the Public Sphere. Edited by Craig Calhoun. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Igreja e Questáo Agrária. Edited by Vanilda Paiva ; Organização e introdução Abdias Vilar de Carvalho [et al.]. São Paulo: Ediçôes Loyola, 1985. (Seminários Especiais)

The New Politics of Abortion. Edited by Joni Lovenduski and Joyce Outshoorn. London; Beverly Hills: Sage Publications, 1986. ([Sage Modern Politics Series; v. 11])

Progress and Its Discontents. Edited by Gabriel A. Almond and Marvin Chodrow; Sponsored by the Western Center of the American Academy of Arts and Sciences. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Religion and Politics in the Modern World. Edited by Peter H. Merkl and Ninian Smart. New York: New York University Press, 1983.

Religion in the South: Essays. Edited by Charles Reagan Wilson. Jackson: University Press of Mississippi, 1985. (Chancellor's Symposium Series; 1984)

The Social Impact of New Religious Movements. Edited by Bryon Wilson; [Contributors, David Martin [et al.]. Barrytown, NY: Unification Theological Seminary, 1981. (Conference Series; no. 9)

Working Papers of the Kellogg Institue. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.

Thesis

De Iguiñiz, Catalina Romero. "Church, State and Society in Contemporary Peru, 1958-1988." (Ph. D Dissertation, Graduate Faculty, New School for Social Research, 1989).

Krischke, Paulo José. "Populism and the Catholic Church: The Crisis of Democracy in Brazil." (Ph. D Dissertation, York University, 1984).

Documents

"Declaration on Abortion." 1970.

"Statement on Abortion." 1969.

United States Catholic Conference [USCC]. "Documentation on Abortion and

the Right to Life." Washington, DC: USCC, 1976.
——. "Documentation on the Right to Life and Abortion." Washington, DC: USCC, 1974.

الفهرس

- ب -

- ت -

- خ -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- ل -

- م -

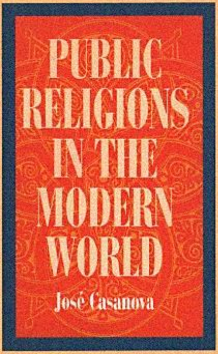
- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

الأديان العامّة في العالم الحديث



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

خلال الثمانينيات، بدأت التقاليد الدينية حول العالم تشق طريقها، بقوة في أغلب الأحيان، من الحيّز الخاص إلى الحياة العامة، الأمر الذي أسفر عن «تعميم» الدين في الحياة المعاصرة.

تتناول دراسة كازانوفا هذه الظاهرة اعتماداً على خمس حالات: إسبانيا، وبولندة، والبرازيل، والولايات المتحدة.

«إنها من أفضل الدراسات التي قرأتها منذ وقت طويل في ميدان علم اجتماع الدين، أو في علم الاجتماع التاريخي المقارن عموماً. ويتمتع كازانوفا بعمق نظري وتحليلي فريد في تناول القضايا البارزة في حقل اختصاصه. فيقتحم السجال القائم حول العلمنة بدقة ووضوح لم أعهدهما من ذي قبل؛ مهملاً ما يتعذر تبريره، ومحتفظاً بما هو مفيد. وقد أصنِّف كازانوفا، على أساس هذا الكتاب المذهل، ضمن قلة قليلة من ألمع علماء اجتماع التاريخ المقارن في جيله».

- روبرت ن. بلاح

- **خوسيه كازانوفا:** أستاذ مشارك في علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية - جامعة شيكاغو.

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 9953-0-0434-X
9799953 297926

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها